Die Lehre des hl. Irenäus
von der
Erlösung und Heiligung

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte

von

Franz Stoll

Inaugural-Dissertation

Mainz 1905
Druck von Joh. Falk 3. Söhne, Mainz

Die Lehre des hl. Irenäus
von der Erlösung und Heiligung

Die Lehre des hl. Irenäus

von der

Erlösung und Heiligung

Ein Beitrag zur Dogmengeschichte

von

Franz Stoll

Separat-Abdruck aus „Der Katholik“

Mainz 1905

Druck von Joh. Falk 3. Söhne, Mainz

Imprimatur.

....

Moguntiae, die 19. Julii 1905.

Dr. J. M. Raich,

Cons. eccl., Decan. eccl. cathedr. Mogunt.

Einleitung.

Die Lehre des hl. Irenäus und sein theologischer Standpunkt sind von jeher sehr verschieden beurteilt worden.

Die meisten, wie Böhringer,[1] Duncker,[2] Graul[3] u. a. weisen Irenäus eine Vermittlerstelle zu zwischen der anthropologischen (paulinischen) und der theologischen (johanneischen) Betrachtungsweise. Ziegler[4] schließt namentlich aus der tiefen Würdigung der Person und des Todes Jesu als eines Sühnopfers und Lösegeldes, sowie der Erlösung als einer Neugeburt auf entschiedenen Paulinismus. Ebenso konstatiert Lipsius[5] wenigstens eine ausgesprochene Anknüpfung an die paulinische Gedankenwelt, wenn auch keine erschöpfende Erfassung derselben. Dagegen ist nach Harnack[6] ebenso die Idee von der kleinasiatischen Theologie des Irenäus, die bereits seinem Lehrer Polycarp vindiciert wird und mit einem Rückblick auf Johannes zu der Gleichung Johannes—Irenäus führt, aus innern und äußern Gründen unhaltbar, wie anderseits auch von einer wirklichen Durchdringung paulinischer Formeln bei der rein äußerlichen Art ihrer Verwertung nicht die Rede sein kann. Auf Harnack's Gedanken weiterbauend, hat Joh. Werner[7] diese Frage zum Gegenstand einer ausführlicheren Untersuchung gemacht, die ebenfalls völlig negative Resultate zeitigte. Die scheinbar an Paulus er-

---

1) Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I. Bd. 2. T. 2. A. 1873.

2) Des hl. Irenäus Christologie im Zusammenhang mit dessen anthropologischen Grundlehren. 1843.

3) Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters. 1860.

4) Irenäus, Bischof von Lyon. 1871.

5) Die Zeit des Irenäus von Lyon .... Hist. Ztschrft. 28. Bd. 1872. p. 241 ff.

6) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3. Aufl. 1895³. p. 515.

7) Der Paulinismus des Irenäus. — Texte und Untersuchungen von Gebhardt und Harnack VI. Bd. Heft 2. 1889.

innernden Ausführungen sind im Kern durchweg pseudopaulinisch, durchgreifend ist die Differenz in der Heilslehre, von einer innern Verwandtschaft der beiderseitigen Lehrbegriffe zu reden, haltlos; die vielen Zitate aus Paulus sind fast immer im Interesse der eigenen anderswo erwachsenen Ideen des Irenäus verwendet, wobei der genuine Sinn durch eine geschraubte Exegese entstellt und verfehlt ist. Lüdemann (im Theol. Jahresbericht von Lipsius 1889 p. 140) ist zwar im allgemeinen damit einverstanden, daß zwischen Irenäus und Paulus ein erheblicher Abstand herrsche, wirft Werner dagegen mehrfache Einseitigkeit vor, die namentlich in der oberflächlichen Erledigung der christologisch-fundierten Mystik des Irenäus als „hellenisierende Philosophie" und in der Nichtberücksichtigung der σαρξ-πνεῦμα-Spekulation hervortrete, und so auf Resultate führt, die nur in bedeutender Abschwächung anerkannt werden können. Ähnlich warnt Julicher (in der Theol. Litt. Ztg. von Harnack und Schürer 1890 p. 273 f.) vor einer zu scharfen Formulierung der Antithesen.

Die Verschiedenheit dieser Ansichten erklärt sich in erster Linie aus den Schwierigkeiten überhaupt eine klare Anschauung von den Lehren des Irenäus zu gewinnen. Insbesondere in der Erlösungs- und Heiligungslehre, wo ja die Hauptberührungspunkte mit Paulus liegen müßten, erschwert die unendlich verschlungene Beziehung dieses Lehrstückes zu allen übrigen Teilen seines Systems eine klare Einsicht außerordentlich, zumal bei dem polemischen Charakter des Werkes nirgends eine zusammenhängende, auch nur teilweise abgerundete Entwickelung seiner Ansichten gegeben ist. Nimmt man den fast durchgängigen Mangel des griechischen Textes hinzu, für den die sehr wörtliche, aber nicht immer klare lateinische Übersetzung keineswegs den wünschenswerten Ersatz bietet, so wird es verständlich, daß Duncker die Schrift dieses Kirchenvaters zu dem Schwierigsten aus der gesamten patristischen Literatur zählt.

Diese sachlichen Momente erfahren außerdem eine erhebliche subjektiv begründete Verschärfung, sobald man die Lehrrichtung unseres Kirchenvaters ins Auge faßt. Die Frage nach dem „Paulinismus" des Irenäus ist auf historischem Boden erwachsen. Sollte die katholische Kirche aus einer Abstumpfung neutestamentlicher Gegensätze erklärt werden, sei es nun, daß der Ebionitismus sich

stufenweise bis zum Katholizismus entwickelt habe, sei es durch eine Unionstheorie oder durch eine allmähliche Veränderung im Paulinismus, die ihn der Gegenseite näher geführt habe, sei es durch Hellenisierung und Paganisierung des echten Christentums, immer wird die Abhängigkeit von der einen oder andern Theorie auch das Urteil über Irenäus beeinflussen, der als erster vollgültiger Repräsentant der neuetablierten Kirche angesehen wird. Es ist unvermeidlich, daß sich die „Gesamtanschauung eben der Periode, die erst hypothetisch aus der Analyse der einzelnen Schriften hervorgehen soll, vielmehr schon als Basis der Untersuchung geltend macht",[1]) und so sehen wir in der Tat in den vorher angeführten Ansichten immer die eigenen historischen Voraussetzungen des Autors bejaht. So verschieden diese, so verschieden die Stellungnahme zu unserer Frage.

Aus diesen Notizen ergibt sich wohl die Berechtigung zu einer erneuten Prüfung. Ob und wie weit es gelingen wird, der angedeuteten Schwierigkeiten Herr zu werden, muß die Abhandlung selbst ausweisen. Es sei nur bemerkt, daß die katholische Kirche vielleicht das geringste Interesse daran nimmt, ob wir von einem Paulinismus bei Irenäus reden können, da ihr weder Paulus so ausschließlich Gewährsmann ist, wie den übrigen Konfessionen, noch auch wirkliche Mißverständnisse eines einzelnen Kirchenvaters ihre Stellung auf dem Fundamente der Bibel und Tradition erschüttern könnten.

Die Lösung der Aufgabe soll in folgendem derart angestrebt werden, daß in den einzelnen Abschnitten zunächst die Lehre des Irenäus in kurzer aber möglichst gesicherter Darstellung vorgelegt wird. Hieran hat sich an geeigneter Stelle eine Erörterung über die paulinischen Elemente anzuschließen. Da der Plan der Arbeit eine zu große Ausführlichkeit nicht gestattet, so bilden vorwiegend die besonders instruktiven und charakteristischen Punkte den Gegenstand der Untersuchung. Die Vollständigkeit der Beweisführung leidet dadurch keinen Schaden, weil einer Harmonie oder Disharmonie der Grundtöne gegenüber Abweichungen oder Übereinstimmungen im einzelnen nicht von Belang sind.

Man pflegt in neuerer Zeit ähnlichen Untersuchungen einen

---

1) A. Ritschl: Die Entstehung der altkath. Kirche. 1857. p. 1.

kritisch-exegetischen Teil vorauszuschicken, der aus äußeren Momenten, — hier z. B. Zahl, Art, Verwendung paulinischer Zitate seitens des Irenäus, — bereits ein selbständiges Resultat gewinnt, zu dem das Ergebnis des dogmengeschichtlichen Teiles dann gewissermaßen die Probe bildet. Zu einem festen Resultat kann dieses Verfahren, wenigstens bei Irenäus, nicht führen. Aus dem bloßen Gebrauch von Zitaten einen Schluß auf das Verständnis oder die Vorliebe für den zitierten Autor zu machen, ist an sich schon bedenklich, mögen die Zitate auch noch so sehr durch ihre Anzahl oder die Art und Weise ihrer Verwendung dazu verlocken. Bei einem Werke aber, das so ausgesprochen polemisch gehalten, aus polemischen Interessen hervorgegangen und dessen Verfasser naturgemäß auch in der Verwendung von Bibelstellen viel zu sehr durch äußere Verhältnisse beeinflußt war, entbehren derartige Folgerungen völlig jeder sicheren Basis. Scheint das auffallend zahlreiche Heranziehen gerade des Paulus auch für eine Vorliebe zu sprechen, so erklärt es sich doch hinreichend ohne solche Annahme aus der besondern Veranlassung, die Irenäus in seiner antignostischen Kampfesstellung für die Benutzung des gegnerischen Gewährsmannes hatte. Ebensowenig berechtigt anderseits die rein äußerliche Verwertung oder die geschraubte Exegese paulinischer Gedanken zu einem negativen Schluß auf deren Verständnis, sonst käme man dazu, daß Irenäus der ganzen Bibel innerlich fremd gegenübergestanden habe, da auch der Gebrauch anderer biblischer Autoren die gleichen Eigenschaften zeigt. Werners vorsichtiges Resultat, daß „dem Irenäus aus den von ihm gebrauchten paulinischen Zitaten keinerlei Sympathie oder innere Verwandtschaft mit den Briefen des Apostels anzumerken sei“, ist in dieser Fassung freilich nicht zu beanstanden, für die eigentliche Frage aber auch nur in sofern wesentlich, als es die gegenteilige Annahme vorläufig abweist. Das muß aber schon a priori geschehen. Der paulinische Charakter der irenäischen Theologie kann offenbar nur aus einem Vergleich der beiderseitigen Lehren selbst, nicht aus äußeren Berührungen, festgestellt werden.

I. Das Objekt der Erlösung.

Objekt der Erlösung ist der Mensch und zwar der sündig gewordene Mensch. Für die Erlösungslehre sind daher die

anthropologischen Begriffe grundlegend. Hängt die Tragweite der Erlösungstätigkeit wesentlich von dem durch die Sünde gestifteten Schaden ab, so ist dieser wiederum nur im Zusammenhang mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen richtig zu würdigen. Bevor also die Heilslehre des Irenäus erörtert wird, sind seine Ansichten über Urzustand, Sündenfall und Folgen desselben darzulegen. Für unsern Zweck genügt es, das in kürzester, rein thetischer Form zu tun, zumal die eingehende Monographie Klebbas[1]) bereits weiteren Anforderungen Genüge geleistet hat.

Die schon in der Einleitung hervorgehobene Schwierigkeit, ein sicheres Urteil über die Lehren des Irenäus im einzelnen zu gewinnen, macht sich in den anthropologischen Partieen besonders fühlbar, das beweisen am besten die grundverschiedenen Ergebnisse der bisherigen Forschungen. Von den Autoren, deren mehr oder minder ausführliche Arbeiten hierüber uns vorlagen, vertritt in den Hauptpunkten jeder eine andere Ansicht. So mehrten die Vorarbeiten die Schwierigkeit, statt sie zu heben, da es häufig nicht leicht war, unter den verschiedenen oft entgegengesetzten Deduktionen zu entscheiden oder sich das eigene Urteil zu wahren. Von einer objektiven Begründung der vorgetragenen Thesen muß, wenigstens soweit sie die Lehren des Irenäus betreffen, abgesehen werden; die angeführten Belegstellen sollen nur die persönliche Auffassung kundtun oder den Text mit den Worten des Irenäus weiterführen und erläutern. Das Verlangen Ehrhards[2]) nach einer möglichst immanenten Behandlung patristischer Stoffe ist angesichts der allzuwenig einheitlichen und geschlossenen Darstellungsweise unseres Kirchenvaters schwer zu erfüllen. Es ist deshalb im folgenden die übliche chronologische Anordnung beibehalten worden, wobei wir indessen doch hoffen, ein eigentliches Schematisieren vermieden zu haben.

Betreffs der Erschaffung des Menschengeschlechtes hält sich Irenäus genau an den Bericht der Genesis. Gott der Herr ist auch der Schöpfer des Menschen, ein schaffendes Mittelglied anzunehmen, schriftwidrig und unsinnig; der Plural in Gen. I 26

---

1) Die Anthropologie des hl. Irenäus. — Kirchengeschichtl. Studien. Münster i. W. 1894. B. 2. H. 3.

2) Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. (1880 bis 1884) Straßburger Theol. Stud. I 4. 5. cfr. p. 6.

wird auf den Logos bezogen (V 15, 2. 3. 4.). Dem Leibe nach ist Adam aus Erde erschaffen, Irenäus hat mehrfach Gelegenheit das ausdrücklich zu betonen (V 15, 4; 16, 1). Das stoffliche Gebilde wird beseelt durch den Lebenshauch (πνόη) aus Gott, die Vereinigung beider macht den Menschen aus: II 13, 3 et haec quidem in hominibus capit dici, cum sint compositi natura, et ex corpore et anima subsistentes[1]) (vergl. auch das 33. u. 34. Kap. desselben Buches). Damit ist Adam nach dem Ebenbilde (εἰκών) Gottes erschaffen. Das Ebenbild ist nach Irenäus der Inbegriff aller leiblichen und geistigen Attribute der menschlichen Natur als solcher.[2]) Den Gnostikern gegenüber betont er hiervon besonders die Freiheit. Im 37. Kap. des 4. Buches, wo er sich zusammenhängend über diesen Punkt äußert, nennt er die Freiheit ein altes Gesetz des Menschen quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie . . . Die ganz allgemeine, abstrakte Fassung seiner Ausführungen erlaubt es auch, zu sagen: dedit ergo Deus bonum, ... et qui operantur quidem illud, *gloriam* et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possint non operari illud . . . Von den aktuellen Bedingungen, unter denen nach dem Falle Adams, — verschieden für die vor- und nachchristliche Menschheit, — die genannte himmlische gloria tatsächlich erreichbar würde, sieht Irenäus an dieser Stelle ab.

Von dem Bilde wird die Ähnlichkeit (similituto, ὁμοίωσις) unterschieden[3]): V 6, 1 imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per spiritum. Diese erhält der Mensch durch den Geist (per spiritum, πνεῦμα) und wird so zu einem vollkommenen Menschen, ibidem: cum autem spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem spiritus spiritalis et perfectus homo factus est et hic est, qui

---

1) Die Zitate sind der Ausgabe von Harvey entnommen, die Kapiteleinteilung aus Massuet.

2) cfr. Klebba, a. a. O. p. 24 ff.

3) Die Ausdrucksweise des Ir. entbehrt hier der allseitigen Bestimmtheit und Einheitlichkeit. So heißt es IV praef. 4: homo est autem temperatio animae et carnis qui secundum *similitudinem* Dei formatus est. Indessen muß doch gesagt werden, daß er überall, wo er die der Gen. entnommenen Ausdrücke selbständig verarbeitet, einen Unterschied macht.

secundum imaginem *et similitudinem* factus est Dei, si autem defuerit animae spiritus, animalis est vere, qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit.[1])

Über das πνεῦμα erfahren wir zunächst (V 12, 2), daß es keineswegs mit dem Lebenshauch (πνόη) identisch sei. Die Seele gehört der Kreatur an, der Geist ist göttlichen Wesens (πνεῦμα θεοῦ), jene zeitlich, dieser ewig. Während ferner die Seele notwendiger Bestandteil der menschlichen Natur ist, heißt es vom Geiste, daß er ein Gnadengeschenk sei, also auch fehlen könne; so haben ihn diejenigen nicht, welche die irdischen Begierden über sich herrschen lassen; David bat um diesen Geist für das Volk, setzte also seine Abwesenheit voraus (III 17, 2). Die Ähnlichkeit, die das Resultat des Geistes ist, konnte der Mensch auch verlieren, ja er braucht sie nicht einmal anzunehmen (V 16, 2; 6, 1). Das πνεῦμα ist demgemäß nur Akzidenz der menschlichen Natur.

Nach V 6, 1 (l. c.) sind deutlich Geist, Ähnlichkeit und Vollkommenheit korrelate Begriffe. Der Mangel des πνεῦμα ist gleichbedeutend mit dem Fehlen der ὁμοίωσις, und ausdrücklich wird derjenige imperfectus genannt, der die Ähnlichkeit nicht besitzt. Positiv ausgedrückt ist hier noch ein Weiteres zu bemerken Die kreatürliche Schwäche erträgt nicht die ganze Gnadenfülle. des Geistes ohne Vorbereitung. Nur einen Teil, gewissermaßen ein Unterpfand der ganzen Glorie des Jenseits kann der Mensch auf Erden empfangen,[2]) unter der gütigen Führung Gottes soll aber das empfangene, frei bewahrte Pfand wachsen und der Mensch geistig immer mehr erstarken, bis er einst reif wird, die ganze ihm bestimmte Fülle zu erhalten. Es ergibt sich also, daß das πνεῦμα sowie die similitudo und perfectio keine ein für allemal zugemessene Quantität besitzen, sondern in verschiedenen

1) Das 6. Kap. des 5. Buches ist die Zentralstelle für die irenäische Anthropologie, sowie eine der wichtigsten Stellen für das Verständnis der Theologie des Ir. überhaupt.

2) V. 8, 1: nunc autem partem aliquam a spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum: quod et pignus dixit Apostolus, hoc est, pars ejus honoris, qui a Deo nobis promissus. IV. 38, 1: ὡς οὖν ἡ μὲν μήτηρ δύναται τέλειον παρασχεῖν τῷ βρέφει τὸ ἔμβρωμα, τὸ δὲ ἔτι ἀδυνατεῖ τὴν αὐτοῦ πρεσβυτέραν δέξασθαι τροφήν · οὕτως καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸς μὲν οἷός τε ἦν παρασχεῖν ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπῳ τὸ τέλειον, ὁ δὲ ἄνθρωπος ἀδύνατος λαβεῖν αὐτό . νήπιος γὰρ ἦν.

Graden nicht nur den Menschen untereinander, sondern auch dem Einzelnen je nach der Gnade Gottes und der mitwirkenden geschöpflichen Tätigkeit innewohnt.

Daß Irenäus Adam den Geist, die Ähnlichkeit und Vollkommenheit zuschreibt, geht aus zahlreichen Stellen aufs unzweideutigste hervor.[1]) Die von Wendt, Harnack u. a. erhobene Schwierigkeit, daß IV 38, 1 Adam ausdrücklich die Vollkommenheit abgesprochen werde, erledigt sich durch den Hinweis, daß die hier genannte Vollkommenheit mit Bezugnahme auf die Schlußworte des vorhergehenden Kapitels als „Reife der Anschauung und Erfassung Gottes“ verstanden ist und daher nach den vorigen Erörterungen dem eben geschaffenen Menschen auch nicht zukommen konnte.[2]) Für direkte Widersprüche in diesem Punkte können wir weder hier noch anderswo genügende Belege entdecken; dagegen ist zuzugeben, daß die stellenweise herrschende Unbestimmtheit im Ausdrucke der Erklärung Schwierigkeiten bietet. Irenäus hat sich eben in der Darstellung gehen lassen.[3])

Man wird sich damit begnügen müssen, was sich aus den klaren Stellen mit Sicherheit eruieren läßt. Danach besitzt Adam das πνεῦμα und mit ihm die similitudo und perfectio, doch nicht im höchsten Maße, nicht etwa in Weise der Seligen.[4]) Treffend weist Klebba auf den Unterschied der Ausdrucksweise hin, wonach es von Adam heißt, er sei nach dem Bilde und der Ähnlichkeit des Vaters g e w o r d e n, von den Seligen, sie seien danach v o l l e n d e t. Diese Vollendung war Adams Bestimmung,

---

1) III 18, 2; 23, 1. 2. 5. IV 4, 3. V 10, 1; 16, 1. 2. „Adam ist nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes erschaffen worden“; — er verlor die Ähnlichkeit und wir mit ihm.“ „Was wir in Adam verloren haben, der Siegespreis u. das Heil, brachte Christus wieder“ u. a. St.

2) IV 37, 7: praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem . . . uti . . . tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum. — Daran schließt sich IV 38, 1 unmittelbar die Frage: Εἰ δὲ λέγει τις οὐκ ἠδύνατο ὁ Θεὸς ἀπ᾽ἀρχῆς τέλειον ἀναδεῖξαι τὸν ἄνθρωπον.

3) Vergl. O. Bardenhewer: Geschichte der altkirchl. Lit. I p. 501 ff. die Charakteristik der schriftstellerischen Manier des Ir.

4) In diesem Sinne kann man auch sagen, die Ähnlichkeit sei in Adam nur der A n l a g e nach von Ir. behauptet, wenn man sie nicht etwas V e r schiedenes, sondern nur etwas U n t e r schiedenes sein läßt.

sie sollte (Gottes oberste Leitung immer vorausgesetzt) ein Werk seiner eigenen Tätigkeit sein.[1]) Der entscheidende Faktor hierbei ist die Willensfreiheit und Selbstbestimmungsmacht. Adam empfing sie ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactus a Deo. Βία Θεῷ οὐ πρόσεστιν (IV 37, 1).

Es ist wohl zu beachten, daß Irenäus nur den freien Gehorsam als den von Gott intendierten Zweck der Willensfreiheit nennt, die dabei bestehende Möglichkeit der Sünde sucht Gott durch „guten Rat" zu heben IV 37, 1 et propter hoc consilium bonum dat omnibus. Gott wollte, daß Adam die Stufen der Vollkommenheit bis zum höchsten Grade, durch immerwährenden Gehorsam, durch Überwindung aller Prüfungen, durch siegreiches, immer stärkeres Hervorgehen aus allen Versuchungen erklimmen sollte. Die Möglichkeit eines Falles, als zur (menschlichen!) Freiheit gehörig, ließ er zu, er wollte sie aber nicht. (III 20, 1; 23, 1; IV 37, 7; V 27, 2 u. a.)

Wenn Gott aber das Böse nicht wollte, warum gab er dann dem Menschen die Möglichkeit dazu, warum schuf er ihn nicht so, daß ihm das Gute gleich als unverlierbare Mitgift anhaftete? Irenäus bezeigt für dieses Problem ein augenscheinliches Interesse und erörtert es eingehendst nach verschiedenen Gesichtspunkten, wie auch das richtige Verständnis seiner ganzen Weltanschauung zum größen Theile auf diesen Lehren beruht.[2]) Nur das selbsterworbene Gut wird recht geschätzt. Wäre die Gemeinschaft mit Gott dem Menschen untrennbar angeboren, so würde sie an Wert verlieren; als Preis eigener Mühe erst wird sie begehrenswert und in den Augen Gottes verdienstlich. „Welcher Ruhm für die, die nicht danach gestrebt haben, welche Krone für jene, die sie nicht als Sieger im Kampfe errungen haben?" Es konnte ferner aber auch das Böse eine Quelle des Segens für die Menschen werden. Wie der von einer Krankheit Genesene das Gut der Gesundheit höher schätzt, weil er das Gegenteil in seiner Schrecklichkeit kennen gelernt hat, so erhöht

---

1) IV 38, 3: Διὰ ταύτης τῆς τάξεως καὶ τῶν τοιούτων ῥυθμῶν, καὶ τῆς τοιαύτης ἀγωγῆς, ὁ γεννητὸς καὶ πεπλαομένος ἄνθρωπος κατ᾽εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ ἀγεννήτου γινομένου. IV 39, 3: non igitur ars deficit Dei, ... sed ille, qui non consequitur eam, sibimet suae imperfectionis est causa.

2) Besonders sieht L. Atzberger: „Geschichte der christl. Eschatologie in der vornicäischen Zeit" p. 224 f. die Ursache der verschiedentlichen Mißverständnisse des Ir. seitens protestantischer Dogmenhistoriker in diesem Punkte.

die durch die Sünde gewonnene Kenntnis der Gottentfremdung das Glück und den Wert der Gottesgemeinschaft und zeitigt (nach getaner Buße) höhere Liebe und dementsprechend größeren Lohn (IV 37, 7). Deshalb hat Gott in seinen ewigen Plänen beschlossen, auch den Ungehorsam zuzulassen (sustinuit), dann aber Erbarmen zu üben und die durch die Sünde erworbene Erkenntnis dem Menschen zu seinem Heile ausschlagen zu lassen. Magnanimus igitur fuit Deus deficiente homine, eam quae per Verbum esset victoriam reddendam ei praevidens. Wie er es duldete, daß Jonas vom Walfisch verschlungen wurde, nicht damit er gänzlich zu Grunde ginge, sondern auf daß er sich später besser unterwürfe und den Spender der unerhofften Rettung mehr verherrliche, so ließ er auch den Sündenfall zu, aber nicht zum Untergang des Menschen, sondern zu dessen heilsamer Demütigung und Erkenntnis eigener Schwäche, der nur Christi Heilswerk aufhelfen konnte (III 20, 1).

In diesen Ausführungen über Freiheit, Sünde und Vorsehung kommt die anthropocentrisch-theocentrische Betrachtungsweise des Irenäus so recht zur Geltung. Mit den Füßen steht er auf dem Boden der Erfahrung, unterstützt von den göttlichen Zeugen der Bibel und Tradition, — hier ist der Angelpunkt seiner Erörterungen die Freiheit, — mit dem Haupte ragt er in die Wolken und beleuchtet von der hohen Warte theologisch-kosmologischer Weltbetrachtung das gezeichnete Bild mit den Strahlen der göttlichen Providenz und Weisheit. Von diesem doppelten Standpunkte aus betrachtet, ist ihm der Ungehorsam einmal als Betätigung der dem Menschen verliehenen Freiheit eine rein persönliche Tat mit persönlicher Verantwortung. Hier denkt Irenäus anthropologisch. Anders im Zusammenhang theologisch-kosmologischer Spekulationen, wenn er die Sünde als Objekt der ewigen göttlichen Erkenntnis und Weisheit behandelt. Im ersten Falle ist Gott als beleidigte Majestät persönlich interessiert, im zweiten Falle nur sachlich, in jenem Falle steht er dem Ungehorsam subjektiv und passiv gegenüber, in diesem objektiv und aktiv über demselben, als Regierer der Welt, als Gebieter und Lenker der Dinge, in dessen Hand alles, auch die Sünde, zum Werkzeug seiner Pläne wird. So tritt je nach dem Gesichtspunkte der Darstellung ein verschiedenes Moment in den Vordergrund. Dort ist die Sünde Beleidigung Gottes, Trennung und Entfremdung von ihm, hier

Erziehungsmittel für den Menschen, dort geht ihre Bedeutung nur auf den Einzelnen, hier vorwiegend auf das Menschengeschlecht. Beide Momente können nun zwar gesondert zur Darstellung kommen, in der Sache selbst aber fallen sie zusammen. Die frei vollbrachte Sünde des Menschen ist eben auch Gegenstand der göttlichen Vorsehung und wird von ihr als Erziehungsmittel des Menschen und — unter Vorausnahme der Erbsündentheorie — des Menschengeschlechtes verwertet. Das Dunkle, das in diesem Gegensatz zwischen Freiheit einerseits und Werkzeuglichkeit anderseits für jeden menschlichen Verstand verborgen liegt, schreibt sich nicht aus der Darstellungsweise des Irenäus, sondern aus der Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes her und findet in seiner Weisheit eine höhere Lösung. Der tiefen, umsichtigen Spekulation des Irenäus wird man die Anerkennung nich tversagen können.

Das erste Beispiel eines Ungehorsams gegen Gott (von Seiten des Menschen) ist der Sündenfall im Paradiese. Das Gesagte findet demnach auf diesen seine nächste Beziehung. Es springt aber sofort in die Augen, daß Irenäus dieser ersten Sünde noch eine ganz besondere Bedeutung beimißt.

Den historischen Verlauf des Sündenfalles gibt Irenäus sachlich genau nach der Schrift. In der näheren Darstellungsweise aber wird er wesentlich durch den gerade vorliegenden Zweck bestimmt. So stellt er V 23 den Fall als ein Lügenwerk des Teufels dar, weil es im Interesse der laufenden Ausführungen liegt, den Satan als „Lügner von Anbeginn" zu erweisen. Es wäre unbillig in diesem Zusammenhange noch die Versicherung zu erwarten, daß gleichwohl die selbstmächtige Entscheidung der Ureltern nicht bestritten werden soll. Der eifrigste Verfechter der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit dürfte wohl über den Verdacht erhaben sein, bei der folgenschwersten Tat, die je ein Mensch begangen, hierin eine Ausnahme machen zu wollen. Die scheinbare Verschiebung des Schuldmomentes ist durch den Gesichtspunkt der Darstellung veranlaßt. Ähnlich verfährt Irenäus III 23. Indem er gegen Tatian die Erlösbarkeit bezw. Notwendigkeit der Erlösung Adams vertritt, deutet er die biblischen Vorgänge nach dem Fall möglichst zu Gunsten Adams, um so der gegnerischen These den Boden zu entziehen, als ob ein besonders intensiver Grad der Feindschaft zwischen

Gott und dem Stammvater der Sünde eine Versöhnung ausschließe. Die Bibel deute auf das Gegenteil. Gott hat nicht Adam verflucht, sondern die Erde und den Satan; die den Menschen als Strafe auferlegten Mühseligkeiten bekunden eher weise Güte als Unversöhnlichkeit, ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent; voll Erbarmen tauscht der Herr ferner die rauhen Feigenblätter gegen weiche Felle, ja selbst die Verdammungsworte des jüngsten Gerichtes (Matth. 25, 41) weiß Irenäus für sich auszunützen. Ebensowenig aber, wie vorher die Freiheit und Verantwortlichkeit Adams, soll hier die durch die Tat kontrahierte Schuld und Feindschaft mit Gott geleugnet werden. Die Anhäufung der Verteidigungsmomente geschieht einzig in der schon bezeichneten Absicht, und die beigebrachten Tatsachen selbst sind in Bezug auf das durch die Sünde bewirkte innerliche Verhältnis zwischen Gott und den Menschen rein neutraler Natur. Auch den götzendienerischen Israeliten in der Wüste bewies der Herr wiederholt Erbarmen und Fürsorge, und doch blieben sie gottentfremdet und sündig.

Das führt zu der Frage, worin für Irenäus die Einwirkung des Sündenfalles auf die innern Beziehungen zwischen Adam und Gott bestand.

Gott hatte auf die Übertretung seines Gebotes den „Tod“ gesetzt. Mit diesem Ausdrucke bezeichnet Irenäus die gesamten Folgen der Sünde, physische und moralische, natürliche und übernatürliche. Der physische Tod mit seinen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen, Verlust des Paradieses, Mühen, Krankheiten, körperliche Verwesung, übergehen wir hier und berücksichtigen nur die übertragene Bedeutung. Über diesen „geistigen Tod“ spricht sich Irenäus V 27, 2 aus. Es ist die selbstgewollte Trennung von Gott, näher als Verlust aller seiner Güter definiert. Ist nun das Prinzip aller göttlichen Güter (d. h. der geistigen) das Gut κατ' ἐξοχήν, das πνεῦμα, so bildet demgemäß der Nichtbesitz des πνεῦμα nach Irenäus das Wesen der durch die Sündentat bewirkten innern Trennung von Gott. In diesem Mangel ist alles übrige Unheil gegeben. Wir haben bereits festgestellt, daß das πνεῦμα der Grund der Gottähnlichkeit und der übernatürlichen Vollkommenheit des Menschen ist. Zugleich mit diesen Gütern büßte Adam auch die Gemeinschaft mit Gott

ein, da jene Gaben eben Grund und Basis derselben waren quemadmodum in immenso lumine, qui excaecaverunt semet ipsos, vel ab aliis excaecati sunt, semper privati sunt iucunditate luminis, non quod lumen poenam eis inferat caecitatis sed quod ipsa caecitas superinducat eis calamitatem. Insofern nun weiterhin in der freien Vollendung der empfangenen Ähnlichkeit und der selbsterworbenen Reife der anfänglichen Vollkommenheit das Ziel des Menschen, der Besitz Gottes und das ewige Leben, bestand, war auch dieses verloren. Das Fundament, auf dem der Mensch bauen sollte, war zusammengestürzt, das Gebäude konnte nicht mehr aufgeführt werden.

Die innere Trennung des Sünders von Gott im Sinne des Nichtsbesitzes des πνεῦμα ist demnach eine gegenwärtige und eine zukünftige. Warum trotz des kausalen Zusammenhanges beider dieser Unterschied doch festgehalten werden muß, wird in einem späteren Abschnitte näher erörtert werden. Hier ist nur zu betonen, daß Adam durch seinen Ungehorsam die Strafe nach dieser doppelten Seite hin verwirkt hatte.

Den Ungehorsam Adams -- und darin liegt dessen exceptionelle Bedeutung —, sowie den durch ihn verwirkten Tod setzt Irenäus in Beziehung zu der ganzen Menschheit. Eine besondere Erklärung dieses Zusammenhanges gibt er nicht, und das Verständnis der nur gelegentlich verstreuten Äußerungen bietet erhebliche Schwierigkeiten. Duncker findet z. B. in den betreffenden Stellen bereits die augustinische Erbsündentheorie vorgebildet, während Ziegler nicht die Spur einer derartigen Lehre entdecken kann. Irenäus leite zwar Sünde und Tod von der ersten Sünde im Paradiese her, aber nirgends sei von einer angeborenen Sündhaftigkeit die Rede. An zahlreichen Stellen sei unzweifelhaft der Gedanke ausgesprochen, daß das ganze Menschengeschlecht als solches und alle einzelnen Menschen als Glieder desselben auch Sünder sind, nicht aber, daß die eine Sünde Adams durch die Geburt mit Notwendigkeit auch auf seine Nachkommen fortgepflanzt worden ist. Stellen, in denen es heißt, daß wir alle in Adam Gott beleidigt haben (V 16, 3), in Adam Gefangene des Teufels wurden (V 21, 1) und andere besagen nur, daß das Menschengeschlecht gemäß seiner natürlichen Abstammung von Adam allgemein der Sünde verfallen ist, insofern ja diese Abstammung für den Einzelnen den natürlichen Zu-

sammenhang mit der irdischen, sinnlichen und dem Bösen immer wieder verfallenen Menschennatur bezeichnet, deren Repräsentant Adam ist. Mit keinem Worte dagegen behaupte Irenäus, daß die Tat Adams die hervorbringende Ursache und der wirkende Grund der Sünde des ganzen menschlichen Geschlechtes sei.

Wir geben diese Einwendungen so ausführlich wieder, weil sie typisch sind, und auch, weil damit sogleich der Kernpunkt, auf den es ankommt, ans Licht gestellt wird.

Um zunächst von einer möglichst klaren Stelle auszugehen, so heißt es III 18, 2: Quia enim non erat possibile, eum hominem, qui semel victus fuerat et elisus per inoboedientiam, replasmare, et obtinere bravium victoriae, iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat, utraque operatus est Filius . . . Wir haben in unsern vorigen Ausführungen gezeigt, daß Adam durch die Sünde einen doppelten Schaden erlitten hat. In der vorliegenden Stelle ist ein gleicher zweifacher Verlust allgemein von jedem Menschen ausgesagt: Der Siegespreis ist verloren und der Mensch kann ihn nicht wieder erlangen (replasmare, et obtinere bravium), desgleichen ist das ewige Heil unerreichbar geworden (impossibile erat, ut salutem perciperet). Unter dem bravium können wir nur das πνεῦμα verstehen, das ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit aus der Korrelation der in den beiden Satzteilen gegenübergestellten Begriffe; der geschädigten Natur entspricht deren Wiederherstellung (durch das πνεῦμα), der Herrschaft der Sünde das Reich des Heiles.[1]) Die Beweiskraft dieser Stelle für die Erbsünde ist durchschlagend. Es wird nämlich als Grund des Verlustes jene einmalige Besiegung angegeben und in unmittelbaren Kausalnexus gesetzt. Es heißt nicht „in Adam" oder „durch Adam", sondern kurz und klar „der einmal besiegte und durch Ungehorsam zerschlagene Mensch (Mensch immer kollektivisch zu verstehen)[2]) hat den Siegespreis", desgleichen der der Sünde

1) Auch wenn man bravium im Anschluß an den paulinischen Sprachgebrauch (Co. 9, 24, Phil. 3, 14) auf das zukünftige Heil bezieht, bleibt der Sinn und der Wert dieser Stelle für die Erbsünde derselbe. Die beiden wiederherzustellenden Schäden, die das utraque andeutet, sind dann eben schon in diesem ersten Satzteil gemeint resp. genannt: 1. replasmare (die zerstörte Natur) — 2. bravium (das verlorene Heil).

2) Daß unter dem homo semel victus nicht etwa Adam zu verstehen ist, wie man auch wohl angenommen hat, unterliegt keinem Zweifel. Durch

verfallene das Heil verloren. Es ist von keiner andern Besiegung, keiner andern Tatsünde die Rede, als von der im Paradiese, sie allein hatte die besagten Folgen, zunächst und unmittelbar den Verlust des πνεῦμα, damit die Herrschaft der Sünde, mittelbar die Unmöglichkeit, das ewige Heil zu erlangen. Die ganze Menschheit und jeder Einzelne wird in direkte Beziehung zu jener ersten Sünde gesetzt, sie ist die causa des nachherigen verderbten Zustandes.

Nachdem wir so festen Boden gewonnen haben und der Ungehorsam Adams als Grund und Ursache des allgemeinen menschlichen Zustandes erwiesen ist, bieten uns die übrigen, teilweise schon genannten Stellen (III 23, 2; V 1, 3; 21, 1 u. a.)[1] eine nähere Erklärung dieses Kausalverhältnisses. In diesem Sinne bildet der Vergleich der Menschen mit den Kindern eines gefangenen Feindes (III 23, 2) einen Beleg für die Erbsünde als ererbter Schuld, da hier von einem ererbten Zustande die Rede ist. Dasselbe ist V 17, 1 ausdrücklich ausgesprochen.[2]) Das Zustandekommen dieser Schuld hat sich Irenäus wahrscheinlich durch mystische Einheit mit Adam gedacht; die immer wiederkehrende Betonung, daß wir uns durch Übertretung seines Gebotes mit Gott verfeindet haben, daß wir gegen Gott im Anfang gesündigt haben, daß wir seine Schuldner waren durch Übertretung seines Gebotes, läßt kaum eine andere Deutung zu. An persönliche Sünden zu denken, verbietet sich nach II 22, 4, wo die Notwendigkeit der Kindertaufe betont wird. Es hat vielmehr jeder einzelne in Adam tatsächlich und aktuell mitgesündigt; ebenso, wie aber für Adam die Aktualität der Sünde sogleich in

---

das iterum werden vornehmlich die Objekte beider Satzteile unterschieden; legt man auf diese nicht den Ton, so schwebt sofort das utraque in der Luft. Die Differenzierung der Objekte bedingt ja selbstverständlich auch eine begriffliche Unterscheidung der Subjekte, wie sie durch das eum und die entsprechende Relativkonstruktion des zweiten Satzteiles ausgedrückt ist. Dadurch sollen aber keineswegs verschiedene Persönlichkeiten angedeutet werden; nur mit Rücksicht auf die Objekte geschieht diese Gegenüberstellung.

1) Mit Bezug auf Adam und seine Nachkommen heißt es III 23, 2: Quemadmodum si hostes (d. i. hier der Teufel) expugnaverint quosdam (d. i. Adam und Eva) et vinctos duxerint captivos et multo tempore in servitute possederint eos, ita ut generent apud eos . . . .

2) V 17, 1: . . . Pater noster, cuius eramus debitores, transgressi ejus praeceptum.

den entsprechenden Zustand überging (III 23, 2: auch Adam befand sich in dem Zustand der Gefangenschaft), so ist diese Aktualität auch für alle seine Nachkommen, die mit ihm mystisch geeint, die Sünde mitbegangen haben, sogleich in den Schuldzustand übergegangen. Mit der Erzeugung der einzelnen Individuen tritt dann dieser Zustand in die Wirklichkeit (wir werden nun persönlich „Schuldner“ V 17, 1); insofern ist also auch die Erzeugung Grund der Sündhaftigkeit des Einzelnen, und insofern spricht Irenäus von einem „ererbten“ Tod.

Das eigentliche Mysterium der Erbsünde liegt mithin nach Irenäus nicht in der Vererbung, nicht in der Vervielfältigung, dem Auseinandergehen des einen Schuldzustandes Adams auf alle seine Nachkommen nach oder mit deren individueller und persönlicher Realisierung, sondern in der unpersönlichen (kooperativen) Einheit aller dieser Nachkommen mit Adam vor ihrer Realisierung im einzelnen. „So“ also, „auf diese Weise wurden durch den Ungehorsam des einen Menschen zu Sündern die vielen“, und wie Adam das Leben verlor, so auch, die in ihm gesündigt hatten. (III 18, 7.) Es herrschte der Tod.[1])

Nach Verlust des πνεῦμα, des Prinzipes der Ähnlichkeit mit Gott und jeglicher übernatürlicher Vollkommenheit mußte es dann naturgemäß so weit mit den Menschen kommen, daß sie „immer zügelloser wurden, sogar Blutsverwandte für Feinde hielten und allen Lastern fröhnend, ohne Gottesfurcht dahin lebten“. (V 24, 2.) Sind nun freilich auch nicht alle t a t s ä c h l i c h Diener des Teufels geworden, — daß Irenäus Ausnahmen kennt, beweist sein Urteil über Abraham, die Patriarchen, Propheten, über die Gerechten der vorchristlichen Welt überhaupt (III 25, 1; IV 16, 2. 3) — sondern nur „die im Abfall Beharrenden“, so ist doch eins für alle Menschen ohne Ausnahme klar geworden, und das ist der hauptsächlichste Zweckgedanke bei der Zulassung des Sündenfalles, die eigene Geschöpflichkeit und Schwäche. Dieses Bewußtsein mußte mit der Allgemeinheit des physischen Verderbens einem jeden inne werden, mochte er nun persönlich „im Abfall beharren“ oder sich Gottes Barmherzigkeit zu erwerben suchen.[2])

---

1) Der Doppelsinn ist wesentlich. Charakteristisch ist noch, daß Ir. diesen „Tod“ (im übertr. Sinne) selbst Sünde nennt (V 23, 2).

2) III 20, 1: . . . Sicut enim patienter sustinuit absorberi Jonam a ceto . . . . sic et ab initio fuit patiens Deus hominem absorberi a magno

So ist nun der vorher mit Rücksicht auf den Einzelnen erörterte Erziehungsgesichtspunkt, unter dem Irenäus die Sünde betrachtet, auch in seiner Beziehung zur Allgemeinheit des Menschengeschlechtes dargelegt. Der Mensch mußte durch die Sünde mit ihren Folgen zur Erkenntnis seiner Kreatürlichkeit und Abhängigkeit kommen, daher ließ Gott den Fall Adams zu; das Geheimnis der Erbsünde bildet die Erklärung für die Teilhaberschaft aller Menschen an diesem Vorgang, die Allgemeinheit des Sündigkeitsbewußtseins ist das Resultat.

Damit sind wir in ein Fahrwasser geraten, das uns geraden Wegs in den Römerbrief hineinführt, und eine kurze Wertung des Dargestellten nach seinem Verhältnis zur paulinischen Lehre schließt sich hier passend an.

Die Tatsache einer starken äußeren Anlehnung ist in dem Werke unseres Kirchenvaters durch die große Menge namentlich angeführter Zitate aus dem Apostel, wie durch unzählige nebenhergehende Anklänge an dessen Terminologie genügend bezeugt; den umstrittenen Punkt bildet die weitere Frage, ob sich daneben auch ein wirkliches Verständnis für den religiösen Kern der Briefe bekunde, und hier ist es vor allem wichtig, sich darüber klar zu werden, was hic et nunc in dieser Hinsicht erwartet werden kann.

Irenäus will mit einer Widerlegung der Häresieen eine Darstellung der kirchlichen Lehre bieten. Daraus ergeben sich die zwei bekannten Gedankenreihen, die wir hier ebenfalls adoptieren wollen, eine apologetisch-rationalistische und eine religiös-mystische. Scheiden wir nun auch die paulinische Theologie in eine apologetische und in eine Erlösungstheorie, so haben wir die entsprechende Parallele und zugleich den Unterschied. Die Parallele gibt sich in dem beiden gemeinsamen Zweckgedanken des Christentums als realer Erlösung kund. Daß sich Irenäus dabei den materiellen Gehalt der Lehre des Apostels aneignet, soweit hierzu nach Zweck und Form seiner Arbeit Gelegenheit ist, wird sich

---

ceto, qui fuit auctor praevaricationis, . . . ne unquam de Deo contrarium sensum accipiat homo, *propriam naturaliter arbitrans eam*, *quae circa se esset incorruptelam*, et non tenens veritatem inani supercilio jactaretur, quasi *naturaliter* similis esset *Deo*. III 20, 2. *Haec* ergo fuit magnanimitas Dei, ut per omnia pertransiens homo . . . cognoscat, . . . *semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est.*

bei einem Manne der Schrift[1]) mit Sicherheit voraussetzen lassen. Es mußte umsomehr der Fall sein, als er sonst seinen Gegnern gegenüber sofort die sichere Position verloren hätte, den Maßstab, an dem sich ihre überschwenglichen Spekulationen zu bewähren hatten. — Anders wird man dagegen über die Gestaltung des Stoffes zu urteilen haben. Paulus hatte das christliche Prinzip einmal für die Heiden, gewissermaßen als demonstratio christiana, dann aber wesentlich im Gegensatz gegen die Forderungen des pharisäischen Judentums und des Judenchristentums zu fixieren. Was den ersten Punkt betrifft, so ist die Stellung des Irenäus eine völlig andere. Er schreibt für solche, denen die christlichen Lehren wohl bekannt waren; der Apostel mußte das Gebäude erst bauen, Irenäus beschreibt es, er ist dabei nicht genötigt, die jenem gebotene mehr innerlich gebundene Methode zu beobachten, die sich für einzelne Punkte selbst in dessen kleineren Schriften geltend macht, im Römerbrief ganz offenbar ist. Noch verschiedener mußte sich die apologetische Seite

---

1) Daß die paulinischen Briefe für Ir. bereits eine schriftgleiche Wertung genossen, wird freilich bezweifelt. So will Joh. Werner Ir. nur als Zeugen für die werdende Kanonisierung derselben gelten lassen, eine Beurteilung, die prinzipiell vornehmlich auf Overbeck zurückgeht. Bekanntlich steht nach der historischen Gesamtanschauung einer Schule die Kanonisierung der Briefe im engsten Zusammenhang mit der theologischen Rekonstruktion des zeitweilig in der Kirche entschwundenen Paulinismus, insofern erstere notwendig auch die letztere im Gefolge haben müßte. Über die Zeit ist man sich nicht ganz einig, doch ist bei Ir. jedenfalls der letzte Termin anzusetzen, da sich hier wenigstens eine Einwirkung paulinischer Gedanken nicht mehr ignorieren läßt. Der Grund dafür wäre in dem Kampfe mit den Gnostikern zu sehen, wo Ir. neben der notgedrungenen Anerkennung der Briefe als kanonischer Schriften (fallen lassen konnte er sie nicht mehr), auch paulinische Formeln zur Polemik passend verwertete. Vergl. dagegen Zahn: Einl. in das N. T. I Bd. 2. Aufl. 1900 p. 113: „Vielmehr Marcion hat diese Schriften (10 paulinische Briefe) von der Kirche, in der er aufgewachsen war, als Schriften des Paulus empfangen und in veränderter Gestalt seiner Gemeinde übermittelt.“ Als Zeitpunkt des Ausscheidens Marcions aus der römischen Christengemeinde setzt Z. das Jahr 144 als wahrscheinlich an. — Danach ergibt sich die Schlußfolgerung betreffs der Zeit, in der diese Briefe das kanonische Ansehen bereits haben mußten, von selbst. Über die Untersuchung von *Camerlynk:* St. Irénée et le canon du N. T. (Löwen 1896) ist mir leider nur eine Rezension in der *Rèvue biblique* zugänglich geworden. Es heißt da: „Le canon du N. T. n'est pas une arme de circonstance, inventée de toutes pièces pour les besoins de polemique.“

ihrer Aufgabe gestalten. Von einigen Streifzügen gegen die Anfänge der Gnosis abgesehen, hatte der Apostel immer pharisäische und judaisierende Bestrebungen vor sich, Irenäus polemisiert gegen die vollentwickelten gnostischen Systeme. Jener schreibt seine Erlösungstheorie für starre Anhänger des alten Gesetzes, dieser steht den Verächtern aller Gesetze gegenüber. Paulus konnte und mußte in Verfolg seines Zweckes eine fruchtbare christliche Gnosis anstreben, Irenäus mußte vor allem wieder die πίστις zu Ehren bringen. Wir haben also Grund genug, zu erwarten, daß die Darstellung beider des öftern eine sehr verschiedene Färbung aufweisen werde. Daß aber auf Grund einer in bestimmter Abzweckung vorgenommenen besondern Gestaltung einer Materie auch eine entsprechende innere Verschiedenheit postuliert werden dürfte, wird wenigstens vorläufig entschieden abgelehnt werden müssen. Sie kann vorhanden sein, braucht es aber nicht. Die zu einem derartigen Schlusse nötigen Mittelglieder sind für jeden einzelnen Fall erst durch sorgfältiges Abwägen aller bestimmenden Umstände in ihrer Berechtigung zu erweisen. Ist aber einmal eine materielle und formelle Übereinstimmung konstatiert, so bleibt es sich gleich, ob sich diese für Irenäus aus bewußter direkter Anlehnung an den Apostel, oder anderswoher, etwa aus dem gemeingläubigen Bewußtsein der Zeit ergeben hat. Wenn Lipsius[1]) hier den Universalismus der irenäischen Heilslehre nicht als paulinisches Element gelten lassen will, nur weil die direkte Herkunft aus den Briefen fraglich ist, so ist das unberechtigt. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, würden uns dann die Worte Holtzmanns,[2]) daß „der Paulinismus als lebendes Ganzes überhaupt nur einmal, im Haupte seines Urhebers, existiert habe", von vornherein jeder Untersuchung entheben.

Bei der Beurteilung der irenäischen Anthropologie kommt für uns nur in Frage, was für die Erlösungslehre von grundlegender Bedeutung ist. Es ist deshalb bereits in der gegebenen Entwickelung alles das unberücksichtigt geblieben, was hiermit nicht im nächsten Zusammenhang steht, obwohl es nicht uninteressant ist, zu sehen, wie Fragen, ob Adam als Kind er-

1) Histor. Zeitschrift 1872 (Bd. 29).
2) Lehrbuch der neutestamentl. Theologie 1897 I p. 420.

schaffen war, ob er sofort nach der Erschaffung in Sünde gefallen war, und andere, unsern Kirchenvater angelegentlich beschäftigen.

Um nun an den zuletzt berührten Punkt, die allgemeine Sündhaftigkeit und die daraus folgende Heilsbedürftigkeit anzuknüpfen, so ergeben sich sogleich hier einige Beobachtungen, die bemerkenswert sind.

Paulus wie Irenäus gründen das Heilsbedürfnis auf die allgemeine Sündhaftigkeit. Bei dem Nachweis dieser letzteren hebt der Apostel zuerst die geschichtliche und psychologische Erfahrung hervor und sucht dann die derselben zu Grunde liegende letzte Ursache, den Fall Adams. Irenäus schlägt den umgekehrten Weg ein. Er führt die Tat Adams als Grund der allgemeinen Sündhaftigkeit und des Todes ein und erklärt die spätere menschliche Verderbtheit als naturgemäße Folge jener ersten Sünde. Während Paulus mitten im Strom des sündigen Lebens seinen Standpunkt nimmt und zur Quelle zurückgeht, zeigt Irenäus, wie die Quelle sich zum breiten Strom erweitert. Im einzelnen und je nach Gelegenheit verfolgt ja auch Paulus diesen letzten Weg, aber es ist bei ihm doch mehr das zweite Zurückgehen, gewissermaßen die Probe, die Wiederholung; im großen und ganzen wird sich der angegebene Unterschied behaupten lassen. — Wahrscheinlich ist es diese Verschiedenheit der Deduktion, die Böhringer zu dem seither viel zitierten Ausspruch veranlaßt hat: „Man kann nicht sagen, daß Irenäus, indem er Adams Tun und Leiden das des gesamten Menschengeschlechtes sein läßt, ausgegangen wäre von einer innern, unmittelbaren Erfahrung menschlicher Sündhaftigkeit und einem darauf begründeten Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit." (a. a. O. p. 485.) — Bei genauerer Einsicht indessen verliert dieser Vorwurf seine Bedeutung. Daß die Herleitung des Apostels, psychologisch betrachtet, den Vorzug verdient, ist einleuchtend. Für Irenäus aber bedingte die Klugheit ein anderes Verfahren. Gegenüber der gnostischen Lehre von zwei Urprinzipien und der Herleitung des Bösen aus der Materie hatte er die wahre Quelle der Sünde im Sinne monotheistischer Weltanschauung aufzuweisen und da konnte sich ein psychologischer Beweisgang, der ihn zu nahe an die Peripherie der dualistischen Gedankenkreise seiner Gegner führen mußte, am wenigsten empfehlen. Irenäus schlägt einen

dogmatischen Beweisgang mit beiderseits anerkannten Instanzen ein. Er steht dabei völlig auf paulinischem Boden und operiert mit paulinischen Formeln, doch macht er die innere menschliche Natur nicht zum Ausgangspunkt, als vielleicht eher zum Zielpunkt seiner Deduktion, weil ja gerade jener Umstand den Apostel in den Augen der Gnostiker als Zeugen dualistischer Prinzipien hatte erscheinen lassen.

Das volle Verständnis für diesen Punkt wird sich aber erst im Lichte der σαρξ-πνεῦμα-Spekulation gewinnen lassen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, eine durchdringende Untersuchung über diesen Gegenstand anzustellen, dazu wäre eine relative Übereinstimmung der Ansichten über die Bedeutung jener Kategorieen bei Paulus als Voraussetzung gefordert. Nur einige charakteristische Gesichtspunkte mögen zur Veranschaulichung der Stellung des Irenäus zum Apostel herausgehoben werden. Es liegt klar zu Tage, daß Irenäus die paulinischen Gedanken nicht ganz umfassend wiedergibt. Die ganze Spekulation wird bei ihm primär überhaupt nur sozusagen im physischen Sinne aufgefaßt und durchgeführt, während bei Paulus gerade die ethische Behandlung vorherrscht. Daher trifft er unter den einschlägigen Stellen eine ganz bestimmte Auswahl oder gestattet sich in seinem Sinne eine Umdeutung. Es bleibt freilich dabei bestehen, daß der jedesmaligen physischen Wertung eine entsprechende ethische parallel läuft. Ist der homo perfectus zunächst und als Konstitution der drei Bestandteile caro, anima, spiritus verstanden,[1]) so ergibt die weitere Betrachtung über das Wesen des letzteren sogleich die Tragweite dieser These nach ihrer ethischen Seite. Danach ist der „pneumatische“ Mensch vollkommen im moralischen Sinne, Gott ähnlich, der Mensch ohne πνεῦμα aber „wahrhaft seelisch“, „unvollkommen“. Die moralische Wertung ist demnach vorhanden, geht aber in der physischen auf; eine formelle Unterscheidung zwischen physischer und ethischer Anthropologie, wie sie bei Darstellung der paulinischen Lehre pünktlich durchgeführt werden kann, (so z. B. Lüdemann, die Anthropologie des Paulus) ist für das Lehrgebäude des Irenäus nicht anwendbar, weil bei ihm die begriffliche Fassung der hier maßgebenden Kategorieen eine solche Trennung gar nicht zuläßt. In den Briefen tritt die

1) V 6 cfr. p. 51.

ethische Bedeutung des ἄνθρωπος πνευματικός völlig unabhängig auf, über die physische Beschaffenheit des πνεῦμα läßt sich aus einer einzelnen derartigen Stelle gewöhnlich nichts folgern, bei Irenäus ist die Natur des πνεῦμα das in erster Linie Bestimmte, die moralische Bedeutung des homo spiritualis ergibt sich aus dieser logisch erst sekundär. Desgleichen ist in der Redeweise des Apostels der ethische Begriff des ἄνθρωπος πνευματικός unabhängig für sich vollzogen, während er sich für Irenäus erst indirekt durch Abstraktion des πνεῦμα vom homo perfectus vermittelt.[1]) Maßgebend ist bei ihm immer das πνεῦμα, die caro an sich wäre weiter nichts wie das stoffliche Substrat für den leiblichen Menschen. Die paulinische σαρξ-πνεῦμα-Spekulation wird durch den ersten, die irenäische durch den zweiten Begriff bestimmt. Im Grunde genommen kann man bei Irenäus überhaupt nur von einer πνεῦμα-Spekulation sprechen; eine psychologische Würdigung des Menschen im Sinne des Apostels vermißt man und insofern hat Böhringer mit seiner Bemerkung in etwa das Richtige getroffen.

Wie man aus diesen Andeutungen leicht ersieht, liegt der Angelpunkt der beiderseitigen Differenzen in der Fassung und Verwertung des Geistesbegriffes. Ein kurzer historischer Rückblick wird uns beurteilen lassen, ob darin wirklich eine innere Verschiedenheit gegeben ist.

Zur richtigen historischen Würdigung der paulinischen Lehre in diesem Punkte dürfen wir die Vorstellungen nicht außer Acht lassen, die der Apostel in christlichen Kreisen seiner Zeit vorfand und an die er anzuknüpfen hatte. Der Geistesbegriff der ältesten Gemeinde ist aber nicht so als abstrakte ausgeprägte Lehre zu verstehen, als vielmehr als das Resultat unmittelbarer Reflexion über ganz konkrete, augenfällige Tatsachen, deren Ursachen man in dem Wirken des Geistes sah. Das Unerklärliche, Gewaltige ist Sympton der Geisteserscheinung, ihr Wesen die übernatürliche Kraft Gottes, die im Menschen und durch den Menschen Wunder wirkt.[2]) Über die altjüdische Lehre vom Prophetengeiste

---

1) Das tritt besonders klar in seiner Erläuterung von 1 Co. 15, 50 hervor V 9. 10. 11.

2) Vergl. Gunkel, die Wirkungen des Geistes . . . nach der Lehre des Apostels Paulus. 1888. — Paul. Gal. 3, 5. u. a.

gingen diese Anschauungen insofern hinaus, als jene ihn nur in ganz singulären, exceptionellen Impulsen und Eingebungen und zwar nur in ausgewählten Trägern wirksam sah, diese dagegen statt der sporadischen Wunderwirkungen eine häufigere, wenn auch qualitativ immer noch ungewöhnliche eintreten ließen und den zweiten Punkt völlig verallgemeinerten, insofern sie sich als Christen ausnahmslos im Besitze des Geistes wußten. Paulus ging noch einen Schritt weiter, indem bei ihm (einige Stellen wie etwa Gal. 3, 5 abgesehen) nicht mehr das Außerordentliche, sondern auch das Gewöhnliche im Christenleben als pneumatisch erscheint. Begrifflich stimmt er mit jenen darin überein, daß auch bei ihm „die übernatürliche Kraft Gottes das allgemeine Merkmal vom Geiste bleibt".[1])

Hiernach ermöglicht sich nun leicht eine richtige dogmengeschichtliche Würdigung des vorher Dargelegten. Auf paulinischem Boden steht Irenäus insofern, als bei ihm ebenfalls das πνεῦμα keineswegs mehr den Charakter einer außergewöhnlichen Erscheinung trägt, sondern im Gegenteil zum unumgänglich notwendigen Besitzstande des vollkommenen Menschen gezählt wird. Über den Apostel hinaus geht er darin, daß er für dessen allgemeinere Angaben bereits eine feste Realdefinition bietet. Was bei jenem als polarischer Gegensatz zur σάρξ noch wesenhaft unbestimmt erscheint, gewinnt hier als göttliche Substanz in individuell menschlicher Beschränkung eine festere begriffliche Konsistenz. Die Auffassung selbst war, abgesehen davon, daß unser Kirchenvater sie in der ausgesprochenen Überzeugung abgab, völlig die Meinung des Apostels getroffen zu haben, mehrfach zweckentsprechend. Irenäus verdichtete damit die paulinischen Ausführungen zu einem faßlichen Mittlerbegriff zwischen Gott und dem Menschen, dessen Wert den Gnostikern gegenüber in seiner Einzigkeit bestand. Wo dort zahllose Emanationen Gott, Mensch und Welt in unendlichem Abstande erscheinen ließen, bot Irenäus ein einziges ausreichendes Mittelglied, das ebenso allem gerecht wurde, was die Gnostiker mit ihren Äonenspekulationen erreichen wollten, wie es auch in die Gesamtausprägung der christlichen Anschauungen wohl hineinpaßte. Gewahrt blieb die

1) Holtzmann, J. H., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. 1897 (vergl. den Abschnitt über den „Geist").

Außer- und Überweltlichkeit Gottes,[1]) aber ohne Dualismus, gewahrt blieb die göttliche Anlage und Bestimmung des Menschen und zwar ohne Ausnahmen, während die gnostischen Pneumatiker nur einen Teil der Menschheit darstellten. Eine Erklärung fand schließlich auch das Böse im Menschen, aber nicht durch Emanation und Depravation des göttlichen Wesens in immer niedrigere Äonen und deren Vermischung mit dem zweiten absoluten Prinzip, der Hyle,[2]) sondern durch reine ethische Fassung. Die Ursache seines Entstehens ist der freie Ungehorsam, der Grund seines Bestehens im Menschenwesen die durch den freien Ungehorsam bewirkte Trennung vom Geiste, dem Prinzip des Guten.

Hier bewährt sich diese Lehre nun auch nach der moralischen Seite. Wo die Gnostiker aus der Unverlierbarkeit ihres πνεῦμα für sich das Recht zu jeglicher Unmoralität herleiteten, „weil das Gold, in den Koth geworfen, seine Schönheit doch nicht verlieren könne",[3]) kann Irenäus auf strenge Sittlichkeit dringen, da nicht nur die Bewahrung und Vermehrung des Geistes von

---

1) Gegen den Vorwurf des Pantheismus hat schon Körber (a. a. O.) den Heiligen wirksam verteidigt. Simar („Die Theologie des hl. Paulus", siehe Seite 47) geht sicher zu weit, wenn er Usteri für eine im ganzen irenäische Deutung (V 6, 1) von I Thess. V 24 Pantheisierung des Paulus vorwirft. — Vergl. dazu Perrone's Dogmatik III sect. 1 c. 1 n. 130.

2) „Valentin suchte freilich den Dualismus dadurch zu überwinden, daß er die gegenwärtige Schöpfung ganz aus dem Pleroma herleitete. Dafür trug er aber den Ursprung des Bösen in das Lichtreich hinein, indem der weibliche Aeon Sophia von böser Begierlichkeit ergriffen, empfing und eine Mißgeburt gebar, die, in die große Leere verstoßen, das Substrat für die gegenwärtige Welt hergab. In allen gnostischen Systemen aber ist das Böse nicht durch die Freiheit des geschaffenen Wesens in die Welt gekommen, sondern ist etwas Physisches und Absolutes, an der gegenwärtigen Welt substantiell Haftendes." Schwane, Dogmengeschichte 1. Aufl. I Bd. pag. 112 ff.

3) Es sei ausdrücklich bemerkt, daß hier nur die Ansicht des Ir. angeführt wird. Ir. macht nicht den geringsten Unterschied zwischen dem Libertinismus eines Karpocrates und Epiphanes und zwischen Valentin und Basilides, während man sich in Bezug auf letztere wohl kaum seiner Ansicht anschließen wird. Die genannten Konsequenzen aus der Lehre von der angebornen pneumatischen Natur sind von den echten Valentinianern noch nicht gezogen worden, erst bei ausgearteten Schülern ist die Spiritualität in Fleischlichkeit umgeschlagen. Noch schlechter kommt Basilides weg (I 24). Eine sichere Kontrolle ist sehr schwer, da auch die beiden andern Quellen (Clemens und die Philosophumena) unter sich nicht übereinstimmen.

dem freien Verhalten des Menschen abhängt, sondern im Zusammenhang damit auch das letzte Ziel, die Vollendung und die Anschauung Gottes.

Irenäus hat somit die paulinische Lehre vom Geiste wissenschaftlich ausgestaltet, wie es seiner antignostischen Kampfesstellung und seiner theologischen Grundanschauung von einer gottgeplanten, stufenweisen Vollendung des Menschengeschlechtes entsprach. Der Realbegriff, den er ihm gibt, bedeutet keine innere Abwendung vom Kern der religiösen Anschauung des Apostels, weil der Zweckgedanke beiden derselbe bleibt. Worin denn, wenn nicht in dem Geiste, sieht Paulus den schöpferischen Quell einer fortschreitenden sittlichen Erneuerung und Hebung des gläubigen Christen, und was bezweckt Irenäus anderes? Ob aber dieser Geist nun als göttliche Kraft oder als göttliche Substanz gedacht ist, das berührt den Kernpunkt der Sache nicht im geringsten. Hier von einer „Verunstaltung des echten paulinischen Gehaltes durch eine magische Vergottungsidee" zu reden, bedeutet eine vollständige Verkennung des dogmengeschichtlichen Zusammenhanges.

Durch den Ungehorsam Adams ging das πνεῦμα verloren. Für die Lehre vom Sündenfall und Tod erübrigt sich ein näheres vergleichsweises Eingehen, weil sich Irenäus hier fast wörtlich an den Apostel angeschlossen hat, wie auch Harnack zugibt. Daß er dabei nicht „nur die Worte aufgenommen hat", ist schon aus der anfangs gegebenen Darstellung dieses Punktes genugsam zu ersehen. Die inkrimierten Punkte sind besonders die starke Hervorhebung der entschuldigenden Momente beim Falle des Menschen (56 f.), sowie die teleologische Betrachtung, unter die der Sündenfall gestellt ist (54—56). Wir haben bereits gezeigt, daß beidemale keineswegs die persönliche Schuld und Verantwortung geleugnet wird, vielmehr dort der verfolgte Zweck, hier der theologische, bezw. anthropologische Standpunkt für die Behandlung der Frage ausschlaggebend waren. Daß Irenäus den paulinischen Kern wohl erfaßt und sich auch anderweitig deutlich ausgesprochen hat, ist bereits von Klebba (a. a. O. p. 52 f.) ausführlich nachgewiesen, wenn es eines speziellen Beweises überhaupt bedürfte. Es ist doch — was immer nicht genug berücksichtigt wird —, der notwendige Zusammenhang zu beachten, in dem ein Lehrpunkt mit dem andern steht. Hier garantiert demnach die hervorragende

Betonung der menschlichen Freiheit ohne weiteres auch Adams persönliche Verantwortlichkeit, auch wenn diese explizite nicht so oft und markant ausgesprochen sein sollte. Die eigentümliche Kombination zweier Interessen, die Irenäus gleichermaßen vertrat, das der göttlichen Heilsleitung und das der menschlichen Freiheit, konnten und mußten freilich in der Darstellung gar zu leicht den Sündenfall als das Produkt einer, man möchte sagen, kosmologischen Notwendigkeit erscheinen lassen; damit ist aber im einzelnen weder der göttlichen Allmacht noch der menschlichen Freiheit ein Abbruch getan, geschweige denn etwas Unpaulinisches gelehrt. Gerade in diesen Ausführungen steht Irenäus nach meinem Dafürhalten dem Apostel ganz besonders nahe.

Überblicken wir nunmehr die Resultate unserer Erörterungen, so ergibt sich unleugbar in den Grundzügen eine Übereinstimmung zwischen Paulus und Irenäus. Beide statuieren eine allgemeine Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes. Beide führen sie auf die Sünde Adams, unseres Stammvaters, zurück. Daß schon allein dieses Verhältnis zu Adam, unserm Haupte, nicht erst persönliche Sünden als Grund unserer Sündhaftigkeit anzusehen ist, macht der Apostel zum Gegenstand eingehender Erörterungen, Irenäus setzt es ebenso sicher voraus. Dieser Sündenzustand ist der Tod der Seele, d. h. die Trennung und Entfremdung von Gott, womit der Verlust des ewigen Lebens in notwendigem kausalem Zusammenhange steht. Daraus ergibt sich die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit.

Somit läßt sich kurz sagen: Die anthropologischen Voraussetzungen für die Erlösungslehre sind bei Paulus und Irenäus die gleichen. Die Gesamtauffassung des Irenäus bezeigt volles Verständnis für die paulinischen Gedanken, wenn auch die Ausführung des Einzelnen öfters zunächst polemischen Rücksichten Rechnung trägt.

II. Die Vorbereitung auf die Erlösung.

Gott hat den gefallenen Menschen nicht verlassen. Ein Akt des Erbarmens liegt deutlich in der Ankündigung einer einstigen Erlösung durch den Weibessamen (III 23, 6. 7). Fort und fort offenbarte sich dann in der natürlichen Lenkung der Geschichte des Menschengeschlechts, wie in übernatürlichen Offenbarungen die leitende Hand (der Logos nach Irenäus) des einen gleichen

Vaters, der den Menschen erschaffen hatte, ihn fallen sah, sich seiner erbarmte, ihn um seiner Besserung willen strafte, der ihm das verlorene Heil wieder in Aussicht stellte und ihn mit Weisheit auf dieses Heil vorbereitete. Denn „darin unterscheidet sich Gott vom Menschen, daß Gott schafft, der Mensch aber geschaffen wird; der Erschaffer bleibt immer derselbe, das Erschaffene aber muß Anfang, Mitte, Vermehrung und Wachstum haben (IV 11, 2). Eines ist das Heil und Einer ist Gott; Gebote aber, die den Menschen heranbilden, sind viele und viele Stufen, die den Menschen zu Gott führen" (IV 9, 3).

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet Irenäus im Gegensatz zu den Gnostikern die Geschichte des Alten Testaments und sucht ihre einzelnen Daten als ebensoviele Stationen auf dem Heilswege des Menschen zu Gott seinem Ziele zu erweisen und zu erläutern. Es ist seine Antwort auf die Frage: „Warum mehrere Bünde?"

Der Gedanke einer göttlichen Heilsökonomie ist keineswegs neu [1]) und auch wissenschaftlich nicht zuerst von Irenäus, sondern von Paulus [2]) durchgeführt: Eine religiöse Geschichtsbetrachtung war es, die den bisherigen Pharisäer nach der Erscheinung von Damaskus zum Weltapostel und Vorkämpfer des Universalismus machte.[3]) Daß die Ausprägung derselben Weltanschauung im einzelnen bei beiden so grundverschieden ist, erklärt sich aus den diamentral entgegengesetzten Interessen, die der antijüdische und der antignostische Polemiker vertreten mußten, zur Genüge. Dort ein Kampf gegen engherzigen Partikularismus und kurzsichtige Überschätzung der jüdischen Vorzüge, hier die Abwehr eines überspannten Universalismus,[4]) der den partikularistischen Judengott zu einem untergeordneten Wesen degradierte und die ganze

---

1) So die διοίκησις schon bei den Juden, wie überhaupt nicht der Monotheismus, sondern erst dieses teleologische Moment den singulären Charakter des jüdischen Gottesbegriffes ausmacht.

2) „Eine mehr teleologische Betrachtung hat es nie gegeben." Hausrath: Paulus.

3) So bereits Kuhn: Genetische Entwicklung des paulinischen Lehrtypus. (Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie 1835.)

4) Über den Geist, aus dem die Kritik des Alten Testaments bei den Gnostikern geschah, siehe des näheren: Lichtenhan: Die Offenbarung im Gnostizismus. 1901. p. 54. f.

alttestamentliche Offenbarung verwarf. Der Gegensatz mußte, wie sich noch zeigen wird, bis in die kleinsten Einzelheiten wirksam werden. Äußerlich kommt zu diesen sachlichen Momenten noch die eigentümliche Disposition des ketzerbestreitenden Werkes hinzu. Irenäus schildert die Stellung beider Testamente ausschließlich im vierten Buche und zwar nach den „Aussprüchen des Herrn.“ Am Schlusse (IV 47, 4) erfahren wir, daß nunmehr im fünften Buche auch die von den Gnostikern mißverstandene Lehre des Paulus untersucht und aus ihr die gnostische Irrlehre widerlegt werden soll. Offenbar kann dieser Schematismus unserer Untersuchung wenig förderlich sein und es hält ungemein schwer, aus den polemisch verketteten Darlegungen den eigentlichen positiven Kern herauszuschälen.

Nach dem Falle, lehrt Irenäus, blieb Adam und seinen Nachkommen die Möglichkeit, Gott zu erkennen und dieser Erkenntnis gemäß ihr Handeln einzurichten.[1] Die Norm für dieses sittliche Tun, wie es dem Verhältnisse des Geschöpfes zu seinem Schöpfer entsprach, war das Naturgesetz, das ihnen ins Gewissen geschrieben war. Es ist dies nach Irenäus das erste Stadium der göttlichen Erziehung, die einzig das Wohl des Menschen im Auge hat. „So wenig Gott etwas bedarf, so sehr bedarf der Mensch der Gemeinschaft Gottes.“ (IV 14, 1). Diese Gemeinschaft bekundete sich für jene Zeit einfach in der Beobachtung der Gewissensgebote, durch die Gott den Menschen zu sich heranzog. Diese und der durch die Erkenntnis ermöglichte Glaube waren die einzigen Forderungen Gottes. Wer sie erfüllte, hatte die Verbindung mit seinem Schöpfer hergestellt. Quae si quis non fecerit, non habet salutem. (IV 15, 1). Auch die vormosaischen Väter, die durch den Glauben gerechtfertigt wurden, mußten sie beobachten (IV 13, 1). So wurden Lot, Noe, Henoch, Abraham, aber auch „die ganze übrige Schar der Gerechten vor Abraham und der Patriarchen vor Moses“ gerechtfertigt. Sie brauchten kein schriftliches Gesetz, weil sie den „Sinn des Dekalogs“ (IV 16, 3) in ihre Herzen und Seelen geschrieben hatten; sie liebten Gott und den Nächsten, darum waren sie gerecht.

---

1) Bei Erwähnung der Strafreden Jesaia an die Israeliten fügt Ir. die ausdrückliche Erklärung bei IV 41, 3: Et quia non natura essent sic facti a Deo, sed qui possent et juste agere, idem dicebat, consilium eis dans bonum.

Diese Beurteilung der Väter als gerecht durchbricht keineswegs die sonst von Irenäus vertretene Erbsündenlehre (Böhringer, Harnack, Joh. Werner), weil sie aus den paulinischen Briefen geschöpft ist, und auf denselben Voraussetzungen beruht, auf denen auch Pauli Lehre von der Erbsünde sich aufbaute. Was zunächst die Auffassung der sittlichen Fähigkeit des gefallenen Menschen als solcher anbelangt, so ist Irenäus, indem er die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes als erfüllbare, göttliche Forderung voraussetzt, schwerlich über das hinausgegangen, was die ersten Kapitel des Römerbriefes (cfr. II 14) zu vertreten berechtigen. Gerecht im eigentlichen Sinne aber nennt Irenäus die Väter, speziell Abraham, der hier für alle einsteht, weil „er glaubte und sein Glaube ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde“ (IV 8, 1). In prophetischem Geiste sah er (Abraham) die Ankunft Christi voraus[1]) und die Anordnung seines Leidens, wodurch er das Heil erlangen sollte (IV 5, 5) und ebenso wie er, werden alle von den Banden gelöst und zum Heile berufen, die den gleichen Glauben haben (IV 8, 2). — Welchen Sinn hätten derartige Wendungen, ohne innere Bezugnahme und Voraussetzung der Erbsünde? Warum die Rechtfertigung, die Lösung von den Banden, die Hoffnung auf den Tag des Heils, was bedurfte es der göttlichen Barmherzigkeit zur „Anrechnung“ des Glaubens, wenn die Gerechtigkeit der Väter eine absolute gewesen wäre? Nur auf der Basis von Röm. 5, 12 sind diese Ausführungen verständlich. — Zu demselben Resultat führt auch die Betrachtung der Höllenfahrt Christi, die mehrfach erwähnt wird. Obwohl Irenäus den vorchristlichen Gerechten, — die nämlich Buße getan und sich bekehrt haben — die Kindschaft Gottes und das Erbe der Unvergänglichkeit zuspricht (IV 41, 3), so bringt doch erst der Hinabstieg Christi in das „Untere der Erde“ ihnen jene Güter wirklich.[2]) Grund dieser Vorenthaltung kann nur die Erbsünde sein.

1) Des Heiles konnten aber auch solche teilhaftig werden, die den Prophetengeist nicht besaßen. Regelmäßiger Weise ist erst im Christentum das volle Verständnis der göttlichen Heilsveranstaltungen erschlossen (IV 26, 1), aber Christus ist für alle gestorben, die von Anfang an nach ihrem Vermögen in ihrer Generation Gott gefürchtet und geliebt und sich gerecht und fromm gegen ihre Nächsten bewiesen haben, und die sich sehnten, Christum zu sehen und seinen Namen zu hören (IV 22, 2).

2) IV 27, 2; — cfr. Eph. 4, 9. Ir. ist hier freilich sehr unklar.

Diese ist hier wie anderwärts von Irenäus vorausgesetzt, wenn er von der vorchristlichen Gerechtigkeit spricht. Das Problem würde also jedenfalls nicht auf Seiten der Erbsündentheorie liegen, die sich Irenäus sicher lückenlos denkt, sondern in dem Begriffe der „Gerechtigkeit“ der Väter und ist dann das gleiche, wie in der Theologie des Paulus.[1])

Da im übrigen die Gesichtspunkte und Ziele, unter denen Irenäus diese Zeitperiode darstellt, ganz andere sind, als die des Apostels, so bietet sich keine besondere Gelegenheit zu näheren Vergleichen. In dem Kernpunkte, der die paulinische Betrachtungsweise jener Zeit in ihrem Repräsentanten Abraham kennzeichnet, stimmt Irenäus völlig mit Paulus überein. Wie der Apostel durch die geistige Auffassung der Sohnschaft Abrahams dem Christentum die Welt öffnet, so vertritt auch Irenäus einen rückhaltlosen Universalismus. Das jüdische Volk ist ihm nur der Rebzweig, der abgeschnitten wird, sobald er die reife Frucht gezeitigt hat (IV 4, 1). — Hieraus folgt schon, daß auch die Gesamtbeurteilung der mosaischen Zeitperiode nur die paulinische sein kann (νόμος προσετέθη). Der Glaube in der Vorhaut, erklärt Irenäus, ist der erste und letzte geworden, das Ende mit dem Anfang verbindend. Denn vor der Beschneidung war er in Abraham und den übrigen gottgefälligen Gerechten, und ebenso ist er in den letzten Zeiten aufgegangen im Menschengeschlechte durch die Ankunft des Herrn. Die Beschneidung aber und das Gesetz der Werktätigkeiten haben die mittleren Zeiten eingenommen (IV 25, 1).

---

1) Die rationalistische Kritik erhebt bekanntlich auch gegen den heiligen Paulus die gleichen Vorwürfe und will sie mit seiner dogmatisierenden Verwertung der Person Abrahams bewiesen sehen. Um einen neuern Vertreter zu hören, so ist für Paul Wernle (Die Anfänge unserer Religion 1901 p. 189) bei dieser Gelegenheit „lehrreich“, daß die Erlösungstheologie des Apostels durch diese Apologetik mit Abraham durchbrochen wird, ein Widerspruch, der sich aus der Kreuzung zweier getrennter apologetischer Systeme (eines für die Griechen, eines für die Juden) erklären soll. — Dieses Mißverständniß beruht u. Er. im tiefsten Grunde auf einer falschen Auffassung des Wesens der Erbsünde. Interessant ist aber, daß W. hierbei erklärt: „An diesem Felsen der Apologetik ist später der ganze gnostische Sturm abgeprallt.“ — Ein unwillkürliches Geständnis für den Paulinismus unseres Kirchenvaters!

Als nämlich die Nachkommen Abrahams später in Ägypten Gerechtigkeit und Gottesfurcht verloren, traf Gott besondere Maßregeln, sie wieder auf den rechten Weg zu leiten. Er führte sein Volk, — von jetzt ab beschränkt Irenäus seine Betrachtung ausschließlich auf die Juden, — aus dem Lande des sittlichen Verderbs hinaus und schrieb ihm zudem den Dekalog auf zwei steinerne Tafeln. Dieser enthält nur die Gewissensgebote, deren Befolgung ja naturgemäß und zu seinem Heile unentbehrlich war;[1]) da die Juden „den Sinn" desselben nicht mehr im Herzen trugen, wie es die Väter getan, wurde eine äußere Erinnerung durch schriftliches Aufzeichnen notwendig. Nach Ansicht unseres Kirchenvaters beabsichtigte Gott die Juden zunächst nur hierauf zu verpflichten, aber diese wollten es anders. Durch den Götzendienst vor dem goldenen Kalb zeigten sie sich der bisherigen Freiheit unwert und erhielten nun das Sklavenjoch der Zeremonialvorschriften.

Seiner theologischen Grundanschauung gemäß erklärt Irenäus wiederholt, daß das Zeremonialgesetz ebenso wie alles andere eine der Lage und den Zeiten entsprechende Heilsveranstaltung Gottes sei. Die nähere Aufgabe, die es als solche zu erfüllen hatte, ergibt sich ihm einmal aus der Veranlassung, bei der es gegeben war, zum andern aus der Beziehung zu dem Ziele, dem es dienen sollte. Dort sollte es, wie es durch Zuchtlosigkeit hervorgerufen war, so ein Zuchtmittel bilden, hier war es eine Vorbereitung auf den Neuen Bund, in dem die Heilstätigkeit Gottes auf Erden ihren Höhepunkt erreichte. In näherer Ausführung dieser Leitgedanken nennt Irenäus das Gesetz ein Joch der Knechtschaft, bestimmt zur Zähmung der Widerspenstigen (IV 4, 1; 9, 1). Durch die vielen strengen Vorschriften sollten die Israeliten Gott fürchten lernen. Da sie ihm nicht freiwillig gefolgt waren und seine Langmut verachtet hatten, wurden sie jetzt durch Zwangsmaßregeln zum Gehorsam angehalten (IV 14, 3). Das Gesetz herrschte über sie wie über Knechte. Trotz dieser Strenge hatte Gott aber nur das Wohl seiner Menschenkinder vor Augen. Er brauchte ja ihren Knechtsdienst, ihre Reinigungen und Opfer nicht, nur zum Heile der Menschen selbst war dies

---

1) Dazu das positive Gebot der Sabbatheiligung, das aber ebenfalls schon bekannt war; bereits Noah hatte es erhalten. Vergl. zum Ganzen IV 15.

alles verordnet. Durch die Zeremonialgesetze wurden sie gehalten, auch den Dekalog zu beobachten und so der unentbehrlichen Bedingung zu genügen, an die der Bestand ihrer geschöpflichen Beziehungen zum Schöpfer geknüpft war. Die Zeremonien waren das Band, durch das Gott den Menschen an seine Nachfolge gewöhnte (IV 13, 2) und der Wert treuer Gesetzesfolge (im besten Sinne) erwies sich in einer willigeren Annahme des Evangeliums. Durch das Äußere wurde die Seele erzogen. Ferner stellten die sinnlichen Bilder weissagend die Zukunft dar, gaben gleichsam ein Schattenbild des Kommenden und bereiteten das Geistige durch Fleischliches, Himmlisches durch Irdisches, Wahres durch Vorbildliches vor (IV 14, 3). Das Gesetz ist ein Zeugnis Christi, ebenso kräftig, als wenn es Christus selbst gesprochen hätte.

Das größte Gebot des Alten Testamentes überhaupt ist das der Liebe. Gesetz und Propheten hängen an diesem Gebote. Die bloße Erfüllung der einzelnen Satzungen genügte nicht, erwarb kein Wohlgefallen vor Gott ohne die rechte Gesinnung. Die Pharisäer nennt Irenäus ungerecht, weil sie bei dem pünktlichsten Buchstabendienste ohne die Liebe waren und damit das Gesetz eben nicht erfüllten (IV 12, 1. 2. 3).

Mit diesem Gedanken ist der innere Zusammenhang aufgewiesen, in dem die Gesetzesperiode nach rückwärts und vorwärts steht, wie ja die gesamten Ausführungen des Irenäus dem Nachweis der Einheit Gottes und seiner Heilsleitung dienen: Una enim salus et unus Deus (IV 9, 3).

Wollte Irenäus aber diese Position den Gnostikern gegenüber behaupten, so mußte gleichzeitig auch der bei der Tatsache zweier Bünde notwendig anzunehmenden Verschiedenheit ihrer Beziehungen zum Heile und weiter ihrer gegenseitigen Verschiedenheit Rechnung getragen sein. Irenäus hält hier die Superiorität des Neuen Bundes mit Entschiedenheit aufrecht. Zunächst sieht er sich freilich veranlaßt auch bei dieser Gelegenheit noch einem Zuviel entgegenzutreten. Die Worte Jesu „mehr als der Tempel ist hier“ erklärt er dahin (IV 9, 2), daß wohl eine gewisse Verschiedenheit, aber keine Gegensätzlichkeit zwischen beiden Testamenten obwalten könne. „Denn mehr oder weniger sagt man nicht bei Dingen, die in keinerlei Beziehung zu einander stehen

und von entgegengesetzter Natur sind und einander widerstreiten, sondern bei solchen, die von derselben *substantia*[1]) sind und etwas Gemeinsames haben und nur durch Menge und Größe sich unterscheiden wie Wasser von Wasser und Licht von Licht und Gnade von Gnade." Offensichtlich bleibt das nächste Interesse unseres Kirchenvaters immer die Einheit und nur unter Berücksichtigung dieses polemisch gebotenen Standpunktes wird man ihm gerecht werden können. Auch wenn er Verschiedenheiten anführt, geschieht es immer in dieser Tendenz. Der Neue Bund bringt mehr Gnade als der Alte Bund, größer als die zur Knechtschaft ist die zur Freiheit gegebene Gesetzgebung, darum erstreckt sie sich auch auf alle Völker, aber — ihr einheitlicher Ursprung steht ebenso fest, als auch uns das was wir jetzt haben und was wir Größeres vom Jenseits hoffen, beides von demselben Vater kommt (ibid). Wenn Irenäus aber hinwiederum ausdrücklich betont, *omnia nova* aderant, als das Wort auf neue Weise die Ankunft im Fleische veranstaltete (III 10, 2), so will er offenbar den Unterschied nicht abgeschwächt wissen (vergl. noch IV 34, 1. 2. 4). Die näheren Details aber, die er in dem bisherigen Zusammenhange hierüber bietet, sind gewissermaßen im Schatten und in der Terminologie des Alten Testamentes gegeben. Erklärungen über die Beibehaltung und Verschärfung des Dekalogs (IV 13, 1; 16, 5), über die Vermehrung des Glaubens (IV 13, 1) und der Gnade (IV 36, 4) dienen hier mehr zur Bezeugung des alten, als zur Bestimmung des neuen Bundes. Der eigentliche Einblick in seine einzigartige Schätzung der christlichen Offenbarung, erschließt sich erst aus den positiven Angaben über diese selbst. Wir müssen darum dem Gange unserer Darstellung hier etwas vorgreifen.

Was Irenäus über die absolute Neuheit des Neuen Bundes lehrt, faßt er in die kurzen Worte zusammen: *Christus semetipsum attulit.*[2]) Indem Christus aber sich selbst brachte, führte er der Menschheit das seit Adam verlorene πνεῦμα und mit ihm die

---

1) Unter „derselben Substanz" der Bünde ist deren Charakter als Heilsveranstaltung verstanden. Den A. B. als solche zu legitimieren, ist ja der Zweck aller seiner Ausführungen.

2) IV 34, 1: Quid igitur Dominus attulit veniens? cognoscite, quoniam omnem novitatem attulit, semetipsum afferens.

Gottähnlichkeit, die Vollkommenheit, kurz die Gerechtigkeit wieder zu.[1]) In diesem Sinne existierte nach Ir. vor Christus keine Gerechtigkeit; auch jene Väter und Patriarchen, die anbetrachts ihres Glaubens und ihrer treuen Erfüllung des Gewissensgesetzes mit diesem Prädikate geehrt werden, bilden keine Ausnahme. Es fehlte ihnen das πνεῦμα, das Prinzip der Gerechtigkeit im christlichen Sinne.[2])

Als Konsequenz dieser Tatsache erscheint die Lehre von der Höllenfahrt Christi und der ihr zugrunde liegende Gedanke von dem vorläufigen Ausschluß jener vorchristlichen Frommen vom Leben. (IV 27, 2; V 31, 1). Erst mit der endgültigen Vollendung des Heilswerkes und der Ausgießung des Geistes fand jene Trennung ihr Ende. Hiernach ist Irenäus voll berechtigt, dem Neuen Bunde „alle Neuheit" in der Weltgeschichte zuzuschreiben. Er brachte das Heil überhaupt, weil er den Geist der Gerechtigkeit, den Geist der Gemeinschaft mit Gott, brachte. Wer immer aus der vorchristlichen Schar gerettet wurde, der wurde es nur durch Christus, — als sein „Jünger von Anfang her" (IV 22, 1). Damit ist die absolute, schlechthin einzigartige Bedeutung des Neuen Bundes prinzipiell ausgesprochen.

Im Zusammenhang hiermit steht ein zweiter Punkt. Der innern Umwandlung des Menschen (durch das πνεῦμα) muß naturgemäß auch sein sittliches Wirken entsprechen. Hat nun die stufenweise fortschreitende Heilsleitung Gottes keinen andern Zweck, als den Menschen Gott näher zu bringen und zu vervollkommnen, — daß Irenäus dies nicht in mystisch-physischem, sondern zunächst in ethischem Sinne versteht, wird uns im folgenden Abschnitte noch näher beschäftigen[3]) — so mußte dies

---

1) Das Nähere bringt der folgende Abschnitt.

2) Der Geist der Prophetie, welcher Abraham und andern Gerechten zugesprochen wird (IV 7, 1), ist mit diesem πνεῦμα, das die Ähnlichkeit verleiht, nicht völlig identisch. „Als derselbe zwar wie in den Propheten, aber auf neue Weise teilt sich der Geist im N. B. mit." IV 33, 9. Nur „vorgebildet" wurde in Abrahams Glaube der unsrige IV 21, 1. Zur völligen Klarheit ist Irenäus aber in diesem Punkte nicht gekommen.

3) Um eine Stelle hier anzuführen IV 14, 1: Das ist ja die Verherrlichung des Menschen, daß er verharre und bleibe im Dienste Gottes. — Diese und ähnliche Stellen werden von den Kritikern des hl. Ir. erst gefunden, wenn es sich darum handelt, ihm die Rechtfertigung aus Werken zu vindizieren.

die vornehmste Frucht der Offenbarung Christi sein. Der physischen Weltanschauung der Gnostiker gegenüber war Irenäus zudem gerade hier zu klarer Stellungnahme genötigt. Er betont darum nachdrücklich die Verschärfung und Verinnerlichung der sittlichen Lebensäußerungen als plus des Neuen Bundes, sei es der Periode des Zeremonialgesetzes, sei es des geschriebenen oder ungeschriebenen Naturgesetzes gegenüber.

Wenn Irenäus das Zeremonialgesetz einen Hinweis auf das Künftige nennt und es dem Evangelium gegenüber in das Verhältnis des Vorbildes zum Wahren, des Zeitlichen zum Ewigen, des Irdischen zum Himmlischen stellt (IV 14, 3), so ist damit der relative Wert des einen und die absolute Vollkommenheit des andern bereits klar ausgedrückt. Im Gesetz herrschte der Buchstabe, im Evangelium der Geist, dort stehen Sklaven unter einem Zwangsjoche, hier tun Freie aus eigenem Antrieb Gottes Willen. Das Gesetz erzog von außen nach innen, durch Äußeres die Seele, das Evangelium heiligt die Seele, die sich dann den Körper dienstbar macht (IV 13, 2). Nach all dem ist der Gehorsam im Neuen Bunde unendlich edler und sittlicher, ein Gottesdienst, wie er von Gott gewollt ist und deshalb auch nicht nur von den Juden, sondern von allen Völkern der Erde getan werden soll. Als das Wahre kam, schwand das Vorbild, mit Christi Erscheinung endete das Zeremonialgesetz und es blieb nur bestehen, was im Alten Testament nicht nur vorbildlichen, vergänglichen, sondern natürlichen, dauernden Wert hat, der Dekalog resp. das Naturgesetz.[1])

Naturgesetz und Dekalog hat man im Sinne des hl. Irenäus nach denselben Gesichtspunkten zu beurteilen. Irenäus spricht die wesentliche Identität beider selbst aus; der Dekalog ist ihm seiner historischen Geburt und Abzweckung nach nur eine vox memorialis für das in Vergessenheit geratende Gewissensgesetz, eine Explikation des natürlichen Zentralgebotes der Liebe. Einen prinzipiell andern Zustand brachte erst das Zeremonialgesetz.

Mit der Aufhebung desselben im Christentum ist also formell die Periode des Naturgesetzes wiederhergestellt, aber so, daß diese in Kraft und Wirkung des Werkes Christi in völlig neuer Gestalt

---

1) IV 13, 1; 16, 5 u. v. a. St.

und Wesenheit erscheint. Das πνεῦμα, das jetzt im Menschen wohnt und sein Handeln normiert und befruchtet, verbürgt eine vollkommnere und gottgefälligere Erfüllung des Naturgesetzes, als es selbst den gerechtesten Vätern im Alten Bunde möglich war. Wir wandeln jetzt nicht mehr in der Schwachheit des Fleisches, sondern in der Neuheit des Lebens (V 9, 3) und erfüllen vom Geiste geleitet als Kinder Gottes (V 10, 2) gern und frei seinen Willen. Der größeren Gnade Gottes muß eine größere Liebe seiner Geschöpfe antworten: das Gnadengeschenk ist nämlich die Liebe (IV 33, 8), der höheren Erkenntnis und der höheren Würde der Kindschaft muß ein innigeres und reineres Verhältnis zu ihm entsprechen (V 3, 1; 8, 1. 2.). Die Explikation, die das Gesetz der Liebe, — das ewig gültige Gesetz des „vollkommenen Lebens" (IV 12, 2) — im Dekalog für den Alten Bund gefunden hatte, ist darum als Inhalt des sittlichen Lebens eines Christen nicht mehr als ausreichend anzusehen. In diesem Sinne spricht Irenäus von einer Verschärfung und Vermehrung des Sittengesetzes oder Dekalogs — das Nichtehebrechen ist zum Nichtbegehren, das Nichttöten zum Nichtzürnen verwandelt, wie Christus selbst das Neue ausgedrückt und veranschaulicht habe. (IV 13, 1. 2). In diesem Sinne haben ihm die ewig gültigen Naturgebote im Alten Testament ihren Anfang, im Neuen Testament Wachstum und Erfüllung gehabt: „Die natürlichen, freiheitsgemäßen und für alle gemeinsamen Vorschriften aber *steigerte* und *erweiterte* er, indem er ohne Neid geschenksweise durch die *Adoption* den Menschen verlieh, Gott *als Vater zu wissen* und ihn zu lieben aus ganzem Herzen und ohne Widerrede seinem Worte zu folgen, mit Enthaltung nicht nur von bösen Werken, sondern auch von Begierden danach" (IV 16, 5). Aus dieser Stelle tritt die Anschauung unseres Kirchenvaters besonders klar hervor. Er ist weit entfernt, nur einen graduellen Unterschied zwischen den beiden Testamenten zu machen. Dies wäre der Fall, wenn der Dekalog *äußerlich* Zusätze oder Verschärfungen erhalten hätte. So wie Irenäus aber das Verhältnis von Anfang und Wachstum der Gebote hinstellt, bedeutet es das Resultat einer veränderten Stellung des Menschen zu Gott, hervorgerufen durch den Geist der Kindschaft. Da dieser dem ganzen Alten Bunde fehlte, behauptet Irenäus konsequent, daß in Christo „*alle* Neuheit der Weltge-

schichte" gekommen sei. Man könnte vielleicht, — schon der Ausdruck „zweite Schöpfung" scheint dazu zu berechtigen, — den Zustand der Ureltern vor dem Fall als Parallele heranziehen, Irenäus geht aber auch darüber hinaus. Die Ureltern besaßen nach ihm das πνεῦμα als Geschöpfe Gottes, aber nie als selbstmächtige freie Menschen,[1]) bei der Freiheitsprobe eben fielen sie. Diesen idealen Zustand, der bisher nie wirklich war, weiß Irenäus als die absolut neue Tat Christi: den Besitz des Geistes im eigentlichen menschlichen Sinne, die Kindschaft Gottes, nicht als naturhafte, sondern als solche, in der sich die Menschen wirklich als Kinder wissen und empfinden, und ihrem Vater Kinder sein wollen.[2]) — Wenn Irenäus im Anschluß hieran für das Kindschaftsverhältnis vermehrte Furcht vor der Sünde (IV 16, 5) und einem strengeren Gericht für den Rückfall (IV 36, 4) fordert, so schwebt ihm wohl die πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων in Röm. III 25 vor. —

Überblicken wir nunmehr die Gesamtheit der dargelegten Momente, so treten uns, soweit wir den paulinischen Lehrtypus und Lehrbegriff zum Maßstab der Beurteilung machen, Partieen von sehr verschiedenem Aussehen entgegen. Ein offenbar günstiges Resultat liegt zunächst in dem letzten Punkte vor. Die Neuheit

1) Zu berichtigen ist hiernach die Formulierung A. Dorners: „Adam ist noch nicht Mensch in vollkommnem Sinne; erst wenn der Mensch das zu seinem Wesen (!) gehörige πνεῦμα aufgenommen hat, . . . wird er vollkommen." (Grundriß der Dogmengeschichte 1899). — Nicht eine reale Unvollkommenheit, sondern eine formelle waltet nach Ir. bei Adam hinsichtlich des πνεῦμα ob.

2) Aus unserer Untersuchung läßt sich auch für die Beurteilung Justin's einiges gewinnen. Wenn Justin nur „eine Gerechtigkeit" kennt, die Gott immer verlangt und gelehrt habe (Dial. 45. 263. D.) und die auch im N. B. wesentlich dieselbe bleibt, so sind diese in fremder Verbindung gegebenen Äußerungen noch kein Beweis, daß er „in der Vorstellung lebt und webt, daß die göttliche Offenbarung nur die religiösen und sittlichen Erkenntnisse ergänzt und vervollständigt, welche der Mensch schon von der Schöpfung her besaß." (M. v. Engelhardt: Das Christentum J. d. M. 1878). Seine Anschauung vom Wesen der christlichen Offenbarung ist ebensowenig wie die des Ir. aus Vergleichen (schon in diesem Namen liegt das Inadäquate) mit dem A. T., sondern nur aus der Mitte seiner Heilslehre selbst zu erschöpfen. Es ist immer von Christi Person und Wirksamkeit auszugehen.

des Evangeliums ist durchaus in paulinischem Sinne gewahrt. Der Neue Bund, seiner innern Qualität nach durch Christi Person und Wirksamkeit bestimmt, wird so als absolut einzigartig hingestellt, ob auch gleich eine Heilsperiode vorausgegangen war, der im Rahmen des gesamten göttlichen Heilsplanes formell eine ebenbütige Stellung zukam. Die Verinnerlichung des sittlichen Tuns, die neue geistige Grundlage, auf der sich die „Neuheit des Lebens" aufbaut, das sind unstreitig paulinische Lehrstücke ureigenster und echtester Art, deren eingehende Erörterung freilich den folgenden Abschnitten vorbehalten bleibt. Abgesehen davon aber scheinen die vorgelegten Gedankengänge nicht viel Paulinisches an sich zu haben. Beim Apostel der Nachweis, daß das Gesetz nicht der Heilsweg sei, bei Irenäus der fast antithetisch ausgeprägte Gedanke: Es ist Heilsveranstaltung. Paulus unterscheidet nirgends zwischen verschiedenen Gesetzesbestandteilen, moralischen und zermoniellen, bei Irenäus sind jene die ewig dauernden, wesentlichen, diese die zeitlich bedingten und auch nur zeitweilig geltenden. Danach fällt bei Paulus auch der Dekalog unter den pädagogischen Hauptgedanken — das „Gesetz ist nur der Sünde wegen gegeben, damit sie erkannt werde und sich mehre, wir stehen nicht mehr ὑπὸ νόμου, — während sich unser Kirchenvater durch Hervorhebung des dauernden, absoluten Wertes des Dekalogs in offenbaren Gegensatz dazu zu stellen scheint. Vorbereitungsmittel für das Evangelium ist ihm nur das Zeremonialgesetz, aber weit entfernt, darin einen Spiegel der Sünde in paulinischem Sinne zu sehen, lesen wir bei ihm, daß es nur ein Schatten des Kommenden sei, zur Beobachtung des Dekalogs verhelfe, vom Götzendienste abhalte, den Menschen an die freie Nachfolge Christi vorläufig gewöhne und Ähnliches. — Τί οὖν ἐροῦμεν;

Der Schlüssel zum Verständnis dieser anscheinenden Gegensätze liegt vor allem in den verschiedenen Verhältnissen, unter denen die genannten Ansichten vorgetragen wurden. Den Prätensionen des pharisäischen Judentums stellt der Apostel Paulus das Grundprinzip entgegen, daß „durch Gesetzeswerke niemand die Rechtfertigung vor Gott erlangen könne." Rechtfertigen heißt zunächst die Sünde vom Menschen hinwegnehmen. Wenn Paulus dem Gesetz Rechtfertigungskraft abspricht, bestimmt er also negativ dessen Verhältnis zur Sünde. Nun bleibt er bei der Sache

und definiert dasselbe Verhältnis auch positiv: Das Gesetz bringt Erkenntnis und Mehrung der Sünde (und in solcher Weise das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit zu Bewußtsein). Die Bedeutung des Gesetzes wird somit von ihm nur im Hinblick auf die Sünde fixiert. Weil die Pharisäer hierin falsche und übertriebene Vorstellungen hatten, stellt Paulus die wahren Beziehungen nach dieser Seite heraus. Daß damit aber die ganze Bedeutung des Gesetzes erschöpft wäre, kann ebensowenig behauptet werden, wie umgekehrt jede andere Betrachtungsweise schon aus dem paulinischen Ideenkreise herauszuweisen wäre. Die Behandlung dieser Materie bei Irenäus ist in demselben Grade eine andere, wie seine Interessen andere waren. Den Gnostikern gegenüber, die als Pneumatiker jenseits von Gut und Böse zu stehen glaubten, brauchte ein „rechtfertigendes“ Gesetz begreiflicher Weise nicht bekämpft zu werden. Hier mußte der Offenbarungscharakter desselben, sein göttlicher Ursprung, kurz seine Existenz (im Alten Testament) legitimiert werden. Das Gesetz ist Heilsveranstaltung des Erlösergottes, lautet die These resp. Antithese des Irenäus, deren Berechtigung er zu erweisen hatte. Aus dem Neuen Testamente wurden von den Marcioniten Stellen geltend gemacht, die der alttestamentlichen Offenbarung inhaltlich zu widersprechen schienen, mithin auf einen verschiedenen Ursprung wiesen. Konnte Irenäus solchen Einwänden mit paulinischen Formeln begegnen? Bevor man im paulinischen Sinne davon sprechen konnte, welchen Zweck Gott mit dem Gesetze verfolgt habe, mußte erst erwiesen sein, daß dieses Gesetz überhaupt von Gott stamme. Mit den äußern Belegen, die Irenäus dafür aus dem Neuen Testament heranbringt, hält hier eine immanente Sachbetrachtung Schritt. Er zeigt die Verwandtschaft zwischen Gesetz und Evangelium auf.[1]) Beide sind in den wichtigsten Punkten eins. Hier wie dort gilt das Gebot der Liebe als das vornehmste, demnach sind auch alle natürlichen Gebote, als Ausfluß jenes größten, beiden gemeinsam. Die Verschiedenheiten, die sich dabei vorfinden, sind keine Widersprüche und Gegensätze, sondern Erweiterungen, wie sie nach Wegnahme des Zwanges (des Zeremonialgesetzes) und nach Vermehrung der Gnade als naturgemäße Folge sich ergeben mußten. Wenn

1) Vergl. die Kap. 12, 13, 14 des 4. Buches.

Jesus demnach dem Nichtehebrechen des Alten Bundes ein Nichtbegehren, dem Nichttöten ein Nichtzürnen gegenübergestellt und ähnlicher Weise an der Hand bekannter alttestamentlicher Begriffe die neue Botschaft erläutert, so ist das zu Gunsten der Einheit, nicht der Verschiedenheit, zu verstehen. Es ist für Irenäus ferner nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken der Verwandtschaft zwischen Gesetz und Evangelium und steht auf dem gleichen logischen Niveau, wenn er erklärt: Lex *praedocuit* hominem sequi oportere Christum. (IV 12, 5). War so dem Kerne nach eine Verwandtschaft zwischen der Lehre Christi und dem Inhalte des Gesetzes aufgewiesen, so bildete das für Irenäus einen Beweis, daß jenes ebenfalls nur von dem Vater Christi gegeben sein konnte, denn „stammte Jesus nicht von dem Vater Abrahams und der Propheten, so hätte er ja auf jede Weise getrachtet, ein neues, größeres Gebot zu bringen" schließt unser Kirchenvater mit ironischer Beziehung auf seine Gegner.

Die apologetische Tendenz dieser Gedanken bringt es mit sich, daß für die paulinischen Kategorien Sünde und Gnade die teleologischen [1]) — Wachstum und Erziehung — eintreten, weil nur diese für die Marcioniten beweiskräftig sein konnten. Das Fundament, auf dem die Thesen des Apostels basieren, mußte von Irenäus erst gebaut werden. Es ist darum von vorne herein ein formaler Irrtum, die paulinische und irenäische Betrachtungsweise einfach zu koordinieren und die vorhandenen Verschiedenheiten als Beweise für einen mißverstandenen Paulinismus auszubeuten (Joh. Werner). Die Beweisgänge des antignostischen Kirchenvaters stehen vielmehr logisch eine Stufe tiefer, als die des antijüdischen Polemikers Paulus, sie konnten als Voraussetzung und apologetisches Fundament für diese dienen. Dort sind es Aussagen über ein als göttlich anerkanntes Gesetz, hier sollen sie zur Anerkennung führen. Von einem Mißverständniß kann bei diesem Neben- oder Hintereinander darum keine Rede sein. Die irenäischen Gedanken bedeuten keine qualitative, sondern eine quantitative Veränderung des paulinischen Lehrgehaltes (wie er in den Briefen abgeschlossen ist) und hätten bei vorhandenem Bedürfnis eben-

1) Nicht „moralischen"! (Harnack, D. G. 3. A. p. 581).

sogut vom Apostel selbst vertreten werden können. In Wirklichkeit hatte dieser freilich am wenigsten Grund, Pharisäern und Judaisten das Gesetz erst als göttlich zu legitimieren.

Es hängt damit noch ein anderer Grund zusammen. Der Apostel, für den das Gesetz in seiner Stellung zur Sünde und unter dem Gesichtspunkte des kategorischen Imperativs in Betracht kam (dieser war es ja, der dem Menschen den Fuß auf den Nacken setzte und ihn die Macht der Sünde fühlen ließ) brauchte darum in keiner Weise zwischen verschiedenartigen Bestandteilen zu unterscheiden. Alle trugen ihm gleichermaßen den Charakter der Forderung; ob Moral- oder Ritualvorschrift, — für Paulus war ihr Wesen: Du sollst! Anders bei Irenäus. Unleugbar konnte eine Verwandtschaft mit dem Evangelium nur für einen Teil des mosaischen Gesetzes in Anspruch genommen werden. Nur das „Gesetz der Freiheit“ hatte der Herr aufgenommen und in dem Gebote der Liebe von neuem eingeschärft, und wenn der Apostel zu den Galatern von den Lastern des Fleisches und den Tugenden des Geistes spricht, so stehen diese zweifellos nicht in Beziehung zu den Zeremonien, Waschungen und Opfern, sondern zu den natürlichen Moralgeboten des Dekalogs. Zwar empfahl Christus, so lange noch Jerusalem stand (IV 12, 4), auch das Zeremonialgesetz zu beobachten, aber das war nur eine pädagogische Maßregel, prinzipiell weiß sich Irenäus vor dem fait accompli: Das Zeremonialgesetz ist abgeschafft. Ganz naturgemäß mußte sich ihm also eine Unterscheidung ergeben, nicht erst als Resultat einer rationalistischen Kritik oder durch Anleihe des stoischen Begriffs eines ewigen Naturgesetzes,[1]) sondern einfach darum, weil sie durch die Tatsachen gefordert und auch in den Briefen des Apostels der Sache nach begründet war. Mit dem größten Nachdruck richtet ja Paulus das Gesetz (d. h. den Dekalog) wieder auf, nachdem er die formelle Abrogation desselben bewiesen hat. Der Druck desselben ist für den Christen verschwunden, sein Inhalt aber lebt fort im Geiste. (Gal. 5, 14 ff). An Stelle des äußern Gesetzes tritt die innere freie Verpflichtung, deren einfacher Inhalt das Gebot der Liebe

---

1) Daß der Begriff eines ewigen Naturgesetzes den Stoikern bekannt war, braucht nicht in Abrede gestellt zu werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß ihn die Väter erst von da herübergenommen hätten.

zu Gott und dem Nächsten ist. Daß der Apostel nicht die dem Irenäus so geläufigen Ausdrücke „Gesetz" der Pflicht, der Freiheit, der Kindschaft u. dergl. gebraucht, hat seinen Grund, wie selbst Wernle (a. a. O. pag. 192) anerkennen muß, nur in der Polemik gegen die Juden, in der Unmöglichkeit, unter νόμος etwas anderes als das jüdische Gesetz zu verstehen. Nun die jüdische Gefahr vorüber war, brauchte man die Worte nicht mehr so ängstlich zu wägen. Ein Zurücksinken auf den vorchristlichen Standpunkt kann hieraus nicht gefolgert werden, da den genannten Formeln nur ein rein theoretischer Wert zukam. Zudem werden wir noch sehen, daß dem irenäischen Ausdruck — „Gesetz" der Freiheit — das eigentliche gesetzliche Element als einer äußeren Forderung, worauf sich die Kritik Pauli bezog, fehlt.

Irenäus darf also mit der Autorität des Apostels Paulus seinen Gegnern das teilweise Fortbestehen des mosaischen Gesetzes dem Inhalte nach versichern. Die Tendenz dieser Bemühungen ist in diesem Zusammenhange antidualistisch, wenn auch zugegeben werden kann, daß Irenäus nebenbei auch ein moralisches Interesse damit verbunden habe. In letzter Hinsicht verlaufen seine weiteren Ausführungen in der Richtung, in welche die paulinische Theorie über den Geist wies. In dieser spiegelt sich der „Moralismus" jener Väter.

Das Gesetz der Freiheit also besteht, das Zwangsgesetz hat bestanden. Aus welchem Grunde hat es der Erlösergott nicht anerkannt? Weil es nur eine Offenbarung des niederen Demiurgen war, behaupten die Gnostiker. Warum Irenäus hier nicht im Sinne von Röm. III 20 antworten konnte, ist schon gesagt: Den Marcioniten war damit nichts bewiesen. Eine stichhaltigere Erklärung bot schon die allegorische Interpretation, wie sie bereits von den alexandrinischen Juden (Philo) geübt wurde und auch dem hl. Paulus bekannt war. Das allegorisch gefaßte Gesetz blieb natürlich nur so lange verpflichtende Forderung, bis die Vorbilder in Christus ihre Erfüllung und Wirklichkeit erhielten. Diese Deutung allein konnte aber nicht genügen. Der volle Sinn der Typen ist erst im Christentum verständlich geworden (IV 26, 1), das Zeremonialgesetz mußte auch noch eine Bedeutung für seine eigene Zeit haben. Die nähere Bestimmung derselben ergab sich im Rahmen einer teleologischen Geschichtsbetrachtung von selbst und war auch bereits von Justin in dem

gleichen Zusammenhange ebenso gegeben worden: Die strengen Sklavenvorschriften sollten das Volk vom Götzendienste abhalten und zu dem rechten Gottesdienste, zur Beobachtung des Naturgesetzes resp. des Dekalogs führen. Exegetisch unterstützt Irenäus diese Auffassung durch den Hinweis, daß ja Gott ursprünglich nur den Dekalog habe geben wollen und erst bei fortgesetzter Renitenz der Juden, wie sie der Vorfall mit dem goldenen Kalb offenbarte, zu schärferen Maßregeln greifen mußte.

Diese Anschauung des hl. Irenäus wird von Thalhofer[1]) einer scharfen Kritik unterzogen. „Wäre Irenäus präzis und klar der Ansicht gewesen, daß gerade in den Opfern der Glaube, die Unterwürfigkeit gegen Gott, das Ringen nach Gerechtigkeit sich am intensivsten betätigt, dann hätte er doch wohl das Opferinstitut nicht erst infolge des Götzendienstes der Israeliten und als Kappzaum gegen diesen eingeführt werden lassen“ (p. 132). Verwundert frägt sich Thalhofer, wie nur die Väter auf diese Theorie kamen und nennt als Erklärungsgründe 1) das Bemühen, die Zeremonialvorschriften trotz ihrer Strenge doch für das Werk eines guten Gottes zu erklären, 2) die ungünstigen Urteile, welche die Väter über das gesamte heidnische Opferwesen fällten. Jener, allerdings bestehende, Zweck konnte aber Irenäus nicht schon die Überzeugung von der inneren Richtigkeit seiner Theorie gewähren oder ihm diese ersetzen, und es heißt die Spekulation unseres Kirchenvaters zu gering bewerten, wollte man ihm diese Oberflächlichkeit zumuten. Im zweiten Falle hingegen hätte die genannte Skepsis sich wohl auch bei der Beurteilung des Opfers im Neuen Testament geltend gemacht, wovon bei Irenäus nicht das Geringste zu bemerken ist. Thalhofer wird hier unserm Kirchenvater nicht gerecht, weil er selbst den Charakter der mosaischen Opfer als Gesetze und zwar Zwangsgesetze verkennt.[2]) Es ist allerdings richtig, daß die Opfer die „intensivste Betätigung“ der Religion sind, aber diese Definition trifft auch auf die Götzenopfer zu. Sollten die mosaischen Opfer aber die Betätigung der wahren Religion sein, so mußte diese doch vorerst vorhanden, bezw. erhalten sein. Die mosaischen

---

1) Das Opfer des alten und neuen Bundes 1878.
2) Wie scharf das dagegen Ir. betont, siehe IV 18, 2.

Opfer waren aber zu einer Zeit verordnet, als es um das religiöse Verhältnis sehr schlecht bestellt war. Wünschte sich Gott einen Abglanz dieser schwächlichen, schwankenden, jeden Augenblick in Vergessenheit geratenden Religiosität (das wäre die Konsequenz von Thalhofers Ansicht) oder sollten die Opfer nicht vielmehr ein Mittel zum Besseren sein, ein lauter Mahnruf, der fremd und hart an die Ohren der Juden drang, aber nicht so leicht überhört werden konnte, wie die leise lockende Stimme des Dekalogs? Sollte Gott diese tyrannischen Forderungen für den adäquaten (ja sogar den „intensivsten") Ausdruck seines eigenen göttlichen Wesens angesehen haben, das er in den Menschen hineingelegt hatte, oder sollte der Mensch durch sie vielmehr den göttlichen Kern in seinem Innern wieder verstehen lernen, indem er jetzt äußerlich und durch Zwang daran erinnert wurde, was er in der Freiheit vergessen hatte? In diesem Ideengange wird es wohl verständlich, wie Irenäus den Wert der Opfer (d. h. der im Zeremonialgesetz enthaltenen mosaischen Opfer) nicht als Ausfluß und Rückwirkung der Religiosität, sondern als Hinwirkung zu ihr bestimmt: verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum, quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire (IV 78, 6). Noch deutlicher heißt es von der Gesamtheit der Zeremonialgesetze, also mit Einschluß der Opfer, sie seien gleichsam ein Band, an dem die Seele zum Gehorsam gegen Gott gezogen würde, bis der Mensch sich wieder gewöhnt hatte Gott frei zu dienen (IV 13, 2).

Bei allen diesen Bestimmungen ist aber nicht zu vergessen, daß sie ausschließlich von den m o s a i s c h e n Opfern gelten, von denen nach Irenäus der Begriff der Knechtschaft nicht abgetrennt werden kann.

Insofern das Zeremonialgesetz an die Beobachtung des Dekalogs gewöhnt, kommt ihm auch für das Evangelium ein vorbereitender Wert in dem gleichen Sinne zu. Während also die Beziehung des Gesetzes zum Neuen Bunde nach paulinischer Lehre eine n e g a t i v pädagogische ist, lehrt Irenäus das gerade Gegenteil. Diese Tatsache berechtigt aber noch zu keinen weiteren Schlüssen. Je nach der verschiedenen Bedeutung des Gesetzes selbst muß ja auch dessen Beziehung zum Evangelium eine andere sein. Die Bestimmung der letzteren hat keinen selbständigen

Wert, sondern ist nur das anders umgeschriebene Resultat des Gesichtspunktes, der dem Gesetze als solchem abgewonnen wurde. Nur um letzteren kann es sich darum handeln, wenn wir das Verhältnis zwischen Paulus und Irenäus in der vorliegenden Frage feststellen wollen.

Man kann hier nicht geltend machen, daß sich vereinzelt auch in den Briefen eine positive Vorbereitung ausgesprochen finde, wie dieser Gedanke z. B. Gal. 2, 15 zugrunde zu liegen scheint, wenn daselbst die Heiden, die das Gesetz nicht haben, im Gegensatz zu den Juden schlechthin Sünder genannt werden. Auch Gal. 3, 19. 23 und Eph. 2, 15 hat man in diesem Sinne zu erklären versucht.[1]) Aber abgesehen von der unbestrittenen Exegese dieser Stellen ist in ihnen immer das ganze Gesetz gemeint, während es sich bei Irenäus nur um das Zeremonialgesetz handelt. Auch dieser Punkt muß berücksichtigt werden.

Es steht außer Frage, daß zwischen Moral- und Zeremonialgesetz eine in der Natur der Sache begründete Verschiedenheit vorhanden ist. Auch der Apostel Paulus denkt manchmal ausschließlich, manchmal vorwiegend an das eine oder das andere.[2]) Ausdrücklich unterschieden hat er aber nirgends, der νόμος ist stets das ganze Gesetz. Dieser Mangel einer tatsächlichen Unterscheidung beweist zunächst nur, daß kein Grund zu einer solchen vorlag. Auf einen Gegensatz zu Irenäus ist daraus nicht zu schließen. Das wäre erst dann berechtigt, wenn die Thesen, welche Paulus vom ganzen Gesetz aussagt, innerlich unvereinbar wären mit jenen, die Irenäus für einzelne Teile feststellt. Wir bestreiten nun nicht bloß, daß dies der Fall ist, sondern behaupten im Gegenteil: Ohne die Annahme einer positiven Wirkung des Zeremonialgesetzes für die Beobachtung des Dekalogs, wie sie Irenäus lehrt,

---

1) So Windischmann, Kommentar zum Galaterbrief. Vergl. auch Simar: Theologie des hl. Paulus. 2. A. p. 103, u. a. zumeist katholische Ausleger. Eine kurze und klare Darstellung der Frage gibt Nitzsch: Lehrbuch der evangelischen Dogmatik p. 450.

2) Röm. 2 und 7 ist z. B. das Gewissensgesetz, Gal. 4 das Zermonialgesetz gemeint.

ist der paulinische Satz διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας[1]) nicht verständlich und unhaltbar. Der Beweis für diese Behauptung ergibt sich aus ähnlichen Erwägungen, wie sie für die Thalhofer'sche Opfertheorie galten.

Es liegt zunächst auf der Hand, daß die Erkenntnis der ἁμαρτία direkt nur mit dem Moralgesetze (dem Dekalog) in Beziehung steht, weil nur dieses vom Gewissen bezeugt wird. Nur diesem stimmt der „innere Mensch" zu (Röm. 7, 22). Auf welche Weise aber sollte einem Volke, das sich auf abschüssiger Bahn befand, diese Zustimmung abgerungen werden? Wie die Väter in Ägypten das ungeschriebene Sittengesetz vergessen hatten, so konnte man auch das geschriebene ignorieren. Mochte sich auch tief im Innersten das Gewissen, jener nie verglühende Funke, regen, — es liegt im Wesen der menschlichen Freiheit, daß dieser Naturwink praktisch unbeachtet bleiben kann. Der „äußere fleischliche Mensch" hört nicht auf die Stimme des innern. (Röm. 7, 15). Wie weit es solchermaßen mit dem Menschen kommen konnte, hat der Apostel selbst (Röm. 1, 18—32) in einem schauerlichen düsteren Gemälde enthüllt. Solange dieser Weg unbehindert offenstand, so lange blieb der Wert des Dekalogs illusorisch, ob er auch in der menschlichen Natur seinen Anknüpfungspunkt hatte. Das Gesetz konnte keinen Erfolg haben, wo der Wille und die Macht bestand, seine Forderungen zu ignorieren. Nicht „Erkenntnis", sondern „Vergessen" der Sünde wäre hier das Resultat.

In diese Lücke tritt nun das Zeremonialgesetz ein.

Freiheit ist der Zweck des Zwanges —
Wie man eine Rebe bindet,
Daß sie, statt im Staub zu kriechen,
Froh sich in die Lüfte windet. (Weber.)

Der menschlichen Willkür waren damit eiserne Schranken gesetzt. Wie mit einem Walle wurden die Israeliten von hunderterlei Forderungen und Zwangspflichten umgeben, die tagtäglich immer wieder auf das eine Ziel wiesen, — den ewigen göttlichen Willen, wie er auf den zwei steinernen Tafeln festgelegt und im Gewissen bezeugt war. So nun, wenn das Zere-

1) Auf diesen Kardinalsatz führt auch die Auslegung der übrigen einschlägigen Stellen Röm. 5, 20, Gal. 3, 19.

monialgesetz das Bewußtsein für die göttliche Verpflichtungskraft des Moralgesetzes schärfte und den Willen antrieb, dieser Erkenntnis gemäß zu handeln (das eben sagt Irenäus), hat auch der paulinische Satz Röm. 3, 20 seine Richtigkeit, indem nämlich der Mensch bei dem Versuche, das Gesetz zu erfüllen, seine eigene sittliche Ohnmacht und die ihm innewohnende Sünde erkannte. Dem ganzen Gesetze konnte Paulus diese Wirkung zuschreiben, insofern jeder Teil auf seine eigene Weise zu dem Resultate hinwirkte. Als Ganzes lag ja der νόμος zudem für Paulus und die Pharisäer vor.

Es ist somit weder die Unterscheidung von zeremoniellen und moralischen Gesetzesteilen, noch die positiv pädagogische Wertung der ersteren für letztere pseudopaulinisch, sondern im Gegenteil die innerlich notwendige Voraussetzung der paulinischen Position. Während aber Irenäus damit zu beweisen suchte, wie auch das Zeremonialgesetz trotz seiner Strenge und Härte doch das Werk des einen guten Gottes sein konnte, da ja jene Strenge notwendig war, — konnten sich derartige Bemühungen für Paulus begreiflicher Weise erübrigen; er brauchte aus der Kette nur das letzte Glied für seinen Zweck. Das erklärt die äußere Verschiedenheit in diesem Punkte.

Damit sind die wichtigsten Fragen erörtert Es kam uns darauf an, zu zeigen, wie die Ausführungen beider Lehrer, auf Grund ihrer besonderen polemischen Stellung nach Ausgangspunkt und Ziel verschieden, sich in verschiedenen Höhenlagen bewegen. Sie sind, wie schon bemerkt, einander nicht koordiniert, sondern subordiniert. Es sind nicht Variationen über dasselbe Thema schlechthin, sondern über zwei verschiedene Teile desselben Themas. Von demselben Baume zeigt uns Paulus etwa die Äste, Irenäus die Wurzeln.[1]) Man hat sonach kein Recht, aus dem Nichtvorhandensein paulinischer Gedankengänge bei Irenäus, — es handelt sich vornehmlich um den spezifischen Antinomismus des Apostels, — auf ein Nicht-

---

1) Daß Ir. gleichwohl mitunter paulinische Stellen in seine Gedankenreihen belegweise, also als ebenbürtig hineinzieht, — z. B. den παιδαγωγός Gal. 3, 24 für seine positiv pädagogische Auffassung verwertet — ist als exegetischer Fehler zu verstehen.

verstandensein zu schließen.[1]) Oder will man unserm Kirchenvater zum Vorwurf machen, daß er in einer Zeit gelebt hat, wo Pharisaismus und Judaismus, die Voraussetzungen der paulinischen Apologetik, bereits überwunden waren? Er konnte darum unbeachtet lassen, was Paulus zu betonen hatte, er mußte umgekehrt verteidigen, wo jener noch Kritik üben durfte. Die Verhältnisse waren anders, dementsprechend das Verhalten. Nirgends aber findet sich ein Punkt, von wo aus sich der Nachweis einer wirklichen innern Disharmonie zwischen beiden führen ließe, oder, wie man in halber Anerkennung sagt, eines degenerierten Paulinismus bei Irenäus. Offenbar konnte man auf diesen Gedanken nur geraten, weil man die Verschiedenheit des logischen Standortes ignorierte und von Irenäus eine einfache Reproduktion paulinischer Gedankengänge erwartete, — also eine historische Unmöglichkeit. Nehmen wir hinzu, daß da, wo sich wirklich einmal zu einer intimeren Anlehnung an den Apostel Gelegenheit bot, die spezifischen Gedanken desselben unserm Kirchenvater völlig geläufig sind, — man vergleiche nur III 18, 7 die Ausführungen über das geistige Gesetz, das deshalb die Sünde nicht töten, sondern nur aufdecken konnte, das den Tod zwar als Sünder entlarvte und als Räuber und Mörder erwies, aber den Menschen belastete,[2]) — so werden wir jene negativen Ergebnisse der Kritik nach jeder Seite hin ablehnen können, ohne indes aus dem Bisherigen ein positives Urteil dafür einsetzen zu wollen.

Ein solches werden die folgenden Abschnitte erbringen.

---

1) Harnack erklärt noch in seinem neuesten großen Werke: Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, p. 51 Anm., daß „Ir. und die folgenden altkatholischen Väter sich vom Paulinismus entfernten, indem (!) sie seinen Antinomismus nicht mehr verstanden (richtig wäre „vertraten") und dazu das A. T. gegen die Gnostiker zu verteidigen hatten."

2) Solche, auch nur vereinzelte, Stellen sind wichtig, weil sie zeigen, daß die Theologie des hl. Ir. in seiner Apologetik nicht aufgegangen ist.

III. Die Erlösung durch Christus.

Als die von Gott bestimmte [1]) Zeit erfüllt war, kam dem Menschengeschlechte der Erlöser.

In der zweiten Hälfte des dritten Buches (nach Massuet von Kap. 16 an) beginnt Irenäus seine christologischen Erörterungen mit der Aufführung falscher Ansichten, die ihm eine Richtigstellung gebieten. Der Trennung des Menschen Jesus von dem himmlischen Aeon Christus, der Behauptung eines nur vermeintlichen Leidens des an sich leidensunfähigen Christus und der valentinianischen Lehre von der dreifachen Unterscheidung eines Heilandes, eines Christus und eines Jesus, will Irenäus die wahre apostolische Lehre von unserm Herrn gegenüberstellen. Schon diese polemische Beziehung deutet an, in welcher Richtung sich die Gedanken unseres Kirchenvaters vorzugsweise bewegen werden. Hatten die Angriffe der genannten Häresien sämtlich die Wesenheit des Erlösers zum Zielpunkte, so mußte sich dementsprechend die Abwehr gestalten. Dies und nicht eine angebliche Verkennung des paulinischen Standpunktes (Werner) ist der Grund, daß in der irenäischen Darstellung der Ton auf der Beschaffenheit der Person des Erlösers liegt.

Als oberstes Prinzip stellt Irenäus den genannten Häresieen die Einheit Christi gegenüber. Jesus Christus, unser Herr, ist der Eingeborene Gottes, der Logos, der für unser Heil Fleisch geworden ist (III 16, 2). Der von den Propheten verheißene Messias, aus dem Samen Davids entsprossen, geboren aus Maria, der Eingeborne Gottes, Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferweckte sind identisch (III 16, 3). Die Irrtümer der Gnostiker haben ihren Grund in der Verkennung des wahren Gottes; wie dieser aber nur Einer ist, so auch Jesus Christus (III 16, 6).

In dem ausführlichen Schriftbeweise, den Irenäus diesem Grunddogma widmet, zieht er auch paulinische Aussprüche, vorzüglich aus dem Römerbriefe, heran. (Röm. 1, 1; 9, 5; 5, 17. 6; 6, 3. 9; 8, 34; Gal. 4, 4.) Die Exegese dieser Stellen ist durchgehends korrekt und taktvoll. Irenäus verwendet die Sprüche nicht als direkte Belege für die Einheit, wie dieses Interesse ja

1) Die „passende Zeit", die „Fülle der Zeiten" wird sehr häufig nachdrücklich betont. III 16, 7; 18, 1.

auch dem Apostel an sich ferner lag, sondern er beweist seine These aus ihnen, vielfach aus einer Zusammenstellung mehrerer, durch geschickte und treffende Schlußfolgerungen (vergl. III 16, 3. 9.)

Der dargelegte Einheitsgedanke schließt die drei Sätze in sich: 1) Christus ist wahrhaft Mensch. 2) Er ist wahrhaft Gott. 3) Christus hat das Heil gebracht. Irenäus hat diese Punkte im einzelnen durchgeführt und sie ausführlich gegen seine Gegner begründet. Den Ebioniten gegenüber stellt er die Gottheit Christi, den Doketen gegenüber die menschliche Wirklichkeit gleichmäßig als notwendige Folgerungen des christlichen Bewußtseins fest. Dieser historische Christus, der Gott und Mensch zugleich war, ist der Vermittler des Heiles.

Daß die volle, wahre Menschheit Christi zu den am sichersten erkennbaren Gedanken des Apostels Paulus gehört, — als Beweis genügt schon Röm. 1, 3. allein, — wird heute im Ernst niemand mehr bestreiten wollen. Schon damals kamen die Doketen schlecht bei Irenäus davon, indem er gerade sie besonders reichlich mit den Gaben seiner satyrischen Ader bedachte. Die Gottheit Christi hat Paulus an 100 Stellen seiner Briefe dem Worte nach gelehrt, und sie auch in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit geglaubt. Einen Erweis unserer Position zu geben gegen jene, nach denen Paulus in Christus nicht mehr als einen begnadeten Menschen sah, (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ moralisch verstanden, Meyer, Overbeck, nach denen Holsten, Pfleiderer, Schenkel und die Neuern nur die Konsequenzen zogen) lehnen wir im Rahmen dieser Arbeit prinzipiell ab. (Vergl. in Fragen der Kritik: Lechler, „Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter" 3. Aufl. 1885). Daß schließlich Christus uns das Heil gebracht, ist Pauli Evangelium, das er laut und jubelnd als sein Apostel verkündet (vergl. Röm. 1, 1—17.).

Wir können hiernach vielleicht sagen, Paulus und Irenäus gehen auf denselben Wegen; die Frage ist nun aber, wie ihn jeder geht. Auf welche Weise wird durch Christus, den Gottmenschen, das Heil erworben? Die Erörterung dieses entscheidenden Punktes wird im Folgenden unsere Aufgabe sein. Dabei wird sich zugleich auch Gelegenheit bieten, die Aussprüche des Irenäus über die Gottheit und Menschheit Christi in ihrem eigentümlichen, polemisch bedingten Charakter, sowie den bisher gleichfalls übergangenen paulinischen und irenäischen Heilsbegriff selbst zur Geltung zu bringen.

Alles, was Irenäus dogmatisch über Christus als Begründer des Heiles festgestellt, ist seinen Grundzügen nach in dem einen Satze enthalten, Christus ist der omnia in semetipsum recapitulans (III 16, 6). *Recapitulare* ἀνακεφαλαιοῦν (Subst. recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις) heißt seiner allgemeinsten Bedeutung nach „zusammenfassen". In diesem Sinne ist der Ausdruck auch in der zitierten Stelle gebraucht. Die inhaltliche Bedeutung ist klar: Insofern Christus seiner göttlichen Natur nach Schöpfer aller Dinge ist („das Wort hat alles geschaffen" V 18, 2), wird auch alles Geschaffene in ihm, dem Haupte, repräsentiert, zusammengefaßt; ausdrücklich hebt Irenäus noch hervor, auch der Mensch: Christus ist die Verkörperung, der Inbegriff, der Vertreter der gesamten Menschheit. — Erweitert ist die Bedeutung, wenn wir V 21, 1 lesen: „Alles also zusammenfassend, hat er auch den Krieg gegen unsere Feinde zusammengefaßt, indem er herausforderte und niederschmetterte den, der uns im Anfange in Adam gefangen geführt hatte." Hier ist das Objekt der ἀνακεφαλαίωσις bereits nicht mehr wie vorher rein gegenständlich gefaßt, sondern in einer Tätigkeit gegeben. „Der Erlöser hat den Krieg gegen unsern Feind rekapituliert." Faßt Christus aber nach Person und Wirksamkeit das Menschengeschlecht zusammen, so muß das für alle, auch für jene Akte Geltung haben, die denen der bisherigen Menschheit resp. Adams als ihres Repräsentanten entgegengesetzt sind. Dieselbe Stelle bietet dafür sofort den Beleg. Wenn Irenäus die Rekapitulation hier näher dahin bestimmt, daß Christus „den niederschmettert, der seiner Zeit Adam besiegt hatte," so ist die berührte Tätigkeit des Rekapitulators das genaue Gegenteil von der des Rekapitulierten und die Bedeutung unseres Ausdruckes, um dieses Moment der Gegensätzlichkeit vermehrt, wird demnach der paulinischen Auffassung Christi als des „zweiten Adam" oder „Gegenbild" Adams konform.

Indem aber Irenäus Christus so als zweiten Adam hinstellt, schreibt er nicht nur seiner Tätigkeit, sondern auch seiner Bedeutung einen entgegengesetzten Wert zu. Nicht nur inbezug auf das Tun Adams ist Christus das Gegenbild, der Rekapitulator, sondern auch inbezug auf die Folgen. Wie Adam Verderben und Vernichtung auch über seine ganze Nachkommenschaft brachte, so wirkt Christus als Rekapitulator heilend und wiederherstellend

für alle, die ja alle in ihm zusammengefaßt sind. Christus ist der Wiederhersteller des Menschengeschlechts. In demselben Abschnitt ist dieser Gedanke noch einmal ausführlich wiedergegeben: „Darum bekennt auch der Herr sich als Menschensohn, da er den ursprünglichen Menschen, aus dem die Bildung des Weibes geschah, in sich zusammenfaßte, damit, wie durch den besiegten Menschen unser Geschlecht in den Tod hinabsank, so wieder durch den siegenden Menschen wir aufsteigen möchten ins Leben und wie den Siegespreis errang der Tod durch einen Menschen gegen uns, so wieder wir gegen den Tod durch einen Menschen erringen möchten den Siegespreis." – Damit ist jedoch der Rekapitulationsgedanke nicht erschöpft. Er gestattet nicht nur von der adamitischen Entwickelungsreihe der Menschheit auf Christus zu schließen, um so aus dessen Wirksamkeit in ihrer Beziehung zu jener den Inhalt der ἀνακεφαλαίωσις festzustellen, sondern er verpflichtet anderseits auch von Christus auszugehen und das so Gegebene der nunmehr erneuerten und umgewandelten adamitischen Entwickelungsreihe zu prädizieren. Auch in dem, was Christus über die Wiederherstellung hinaus erwirkt, ist er der „Alles in sich Zusammenfassende", der Vertreter der gesamten Menschheit, zu der sein Tun in organischer Beziehung steht. Darum schließt Irenäus noch eine zweite Seite der Heilstätigkeit Christi in den Rekapitulationsgesichtspunkt ein, die Verwirklichung der ursprünglichen Bestimmung des Menschen (V 20, 2). In dieser Hinsicht ist Christus der Vollender.

Sonach weist die Analyse der recapitulatio zwei Beziehungen auf, eine restitutive und eine konstitutive, vollendende. Ihre Summe stellt den Begriff des Heilsgutes dar. Von hier aus ergeben sich nun zwei Fragen: 1) Was ist das Wesen dieses Heilsgutes? 2) In welcher Weise ist es von Christus vermittelt?

Das Heilsleben in der Totalität seiner Momente wird nach Irenäus vom Geiste bestimmt. Wie Irenäus in dem πνεῦμα den Inbegriff alles dessen sieht, was Adam durch seinen Ungehorsam sich und dem Menschengeschlechte verwirkt hatte, so bezeichnet ihm derselbe Ausdruck wesenhaft oder wurzelhaft das Gesamtresultat der Heilswirksamkeit Christi (IV 20, 4). Insofern Adam und in ihm die Menschheit den Geist bereits reell besessen hatte, spricht Irenäus von einer Wiederherstellung, insofern jener Besitz aber nur der Keim war, in dessen Entfaltung

Adams Aufgabe bestehen sollte, brachte Christus die Vollendung. Ist nun mit dieser Einschließung der einzelnen Momente des Heilsgutes in die Kategorie des πνεῦμα der innere Kern der paulinischen Lehre getroffen?

Wir haben bereits im ersten Abschnitte die Bedeutung des πνεῦμα in allgemeinen Umrissen charakterisiert und den dogmengeschichtlichen Zusammenhang mit den Anschauungen des Apostels aufgezeigt. Ungeachtet begrifflicher Differenzen führte die Untersuchung zu dem Postulat einer grundsätzlichen Übereinstimmung zwischen Paulus und Irenäus, insofern beide in dem Geiste das Prinzip des religiösen Lebens sehen. Diese These haben wir nunmehr zu beweisen.

Spiritus enim vivificat hominem (V 9, 1). Mit diesem Satze faßt Irenäus ziemlich alles zusammen, was er über die Wirksamkeit des Geistes zu sagen weiß. Der Geist ist es, der den Menschen, näherhin die Seele (V 6, 1; 9, 1; III 17, 2) lebendig macht, der ihr die Ähnlichkeit mit Gott, ihre übernatürliche Vollkommenheit verleiht. Aus Fleisch und Geist erst wird ein wahrhaft lebender Mensch, lebend nämlich durch die Teilnahme am Geiste (V 9, 2). Gibt sich die Seele, diese ist nämlich das vermittelnde Glied (V 9, 1), nicht dem Geiste hin, so sinkt sie, geistig tot, in irdische Begierden. Alle aber, die den Geist Gottes durch das Wort aufnehmen und in ihren Herzen bewahren, werden so mit Recht reine und geistige und Gott lebende Menschen, wahre Kinder Gottes genannt. Leben und Gemeinschaft halten mit Gott kann das schwache Fleisch nur durch den Geist, dieser ist das Brot des Lebens (IV 38, 2), der Quell des lebendigen Wassers, welches der Herr denen gewährt, die an ihm teilhaben (III 17, 2), der starke Teil im Menschen, der Stachel des Fleisches, der die Begierden bezwingt, der aus Knechten freie Diener Gottes schuf (IV 21, 3), der die Blutzeugen standhaft machte (V 9, 2). Nur im Besitze dieses göttlichen Pfropfreises kann der Mensch, wie ein edler Baum, gute Früchte bringen, ohne dasselbe aber verwahrlost er und fällt der Herrschaft des Fleisches und der Sinnlichkeit anheim. Will er wieder fruchtbar an Gerechtigkeit werden, so muß er gleichsam als Pfropfreis das πνεῦμα in sich aufnehmen. Zwar ändert das seine physische Natur nicht, ebensowenig wie der Wildling durch das neue Reis die Substanz des Baumes verliert, wohl aber

ändert sich die Qualität der Früchte (V, 10, 2). An diesen erweist sich die durch Ausgießung des Geistes geschehene Vereinigung und Vergemeinschaftung Gottes (V 1, 1). Der Mensch, der bis dahin unter der Gewalt der Sünde gestanden und ihr gedient hatte, ist jetzt von ihrer Macht erlöst. Dieser Umwandlung gemäß bekommt er einen anderen Namen; nicht mehr Fleisch und Blut heißt er, sondern seinem Wesen entsprechend wird er geistiger Mensch genannt (V 10, 2), indem er die ursprüngliche, nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes erschaffene Menschennatur wiedererlangt hat (V 10, 2). Wir haben bereits im ersten Abschnitte Geist und Ähnlichkeit als korrelate Begriffe erwiesen. Der Besitz des πνεῦμα machte den ersten Menschen gottähnlich, in ihm bestand das Band zwischen Schöpfer und Geschöpf, in ihm nahm er Teil an göttlicher Vollkommenheit, am göttlichen Leben, am Lichte. Die gegenwärtige und zukünftige Gemeinschaft mit Gott beruhte auf diesem Gut. Und wirkungsvoll hat Irenäus die gestörte Harmonie geschildert, als Adam durch den Ungehorsam das πνεῦμα verloren hatte. Adam, soeben noch im Gefühle der Freundschaft und Kindschaft Gottes, wird von Furcht und Scham ergriffen, er kasteit seinen Leib mit dornigen Feigenblättern, um Buße zu tun und den lüsternen Drang des Fleisches zu zähmen; eben noch gut und heilig, hatte er nun den kindlich unbefangenen Sinn verloren und sein Denken war auf Böses geraten. Klagend ruft er im Bewußtsein seines Elendes aus: Ich habe das Kleid der Heiligkeit (stolam sanctitatis) verloren, das ich vom hl. Geiste empfangen habe (III 23, 5). Was der Geist Gottes einst Adam verliehen, gibt der Geist aus Christo dem Menschen zurück, „zu sein nach dem Bilde und der Ähnlichkeit Gottes“ (III 18, 1).

Hat der Mensch diese Ähnlichkeit durch die Sünde verloren (IV 16, 2), so mußte ihre Wiederherstellung den Nachlaß der Sünden in sich schließen; der Geist, der die Ähnlichkeit in uns erneuert, muß zugleich die Sünde aus uns entfernen. Irenäus nennt diese beiden Seiten der Wiederherstellung zusammen, wenn er den Geist, per quem vivificamur, gleichzeitig als Spiritus remissionis peccatorum bezeichnet (IV 31, 2), oder wenn er anderwärts sagt: Der Geist des Vaters reinigt den Menschen (emundat hominem) und erhebt ihn zum Leben Gottes

(V 9, 2).[1]) Wie beim Apostel Paulus, so ist auch hier die Sündenvergebung nur die negative Seite der Heiligung. Beide vollziehen sich in einem und demselben Akte.

Konnte Irenäus die paulinische Lehre in ihrem innersten Wesen besser wiedergeben? Joh. Werner sagt, daß die Wiederherstellung Irenäus' mehr einen äußern Zustand, als eine innere Beschaffenheit des Sünders betreffe und daher unpaulinisch sei; wir fragen, war es möglich, gerade dieses innere Moment noch mehr zur Geltung zu bringen und konnte sich Irenäus in der Durchführung seiner Gedanken noch enger an Paulus anschließen? Wenn der Apostel die von Christus erworbene Heilsgnade eine „Rechtfertigung des Lebens" (δικαίωσις ζώης; Röm. 5, 15) ein „Gesetz des Geistes des Lebens" (Röm. 8, 2) nennt, durch das dem Menschen Befreiung von der Übermacht der sündhaften Begierlichkeit gewährt (Röm. 7, 25), die Macht des Fleisches gebrochen und eine vollkommene, gottgefällige Gesetzeserfüllung ermöglicht wird (Röm. 8, 3. 4. 8; Eph. 2, 10), so gibt uns Irenäus das getreueste Spiegelbild dieser Ausführungen. Es ist derselbe Heilsmensch, der uns hier entgegentritt, wie wir ihn aus den Briefen kennen, wenn der Apostel die Gerechtfertigten „Errettete" (Eph. 2, 8; Tit. 3, 5) nennt, die eingetreten sind in die Gnadenordnung Jesu Christi, deren Endziel das ewige Leben ist (Röm. 6, 21—23; Col. 1, 13); die Herrschaft der Sünde ist in ihnen aufgehoben, es herrscht die Gerechtigkeit, die in sich selbst geistiges sittliches Leben ist und zum Besitze des ewigen Lebens führt (Röm. 5, 17. 20. 21, siehe noch 6, 13—20; 7, 6; Gal. 6, 15). Man vergleiche damit einmal das Bild des gnostischen Pneumatikers und man wird sofort inne werden, wie nahe Irenäus dem Apostel steht.

Entsprechend dem doppelten Gesichtspunkte, aus dem Irenäus die Sünde anschaut, läßt auch die Erlösung eine verschiedene Betrachtung zu. Wie die Sünde als persönlicher Akt des Sünders die innere Trennung der Seele von Gott bedeutete, so die Erlösung in ihrer Beziehung zum Individuum Aufhebung der Ent-

---

1) Vgl. noch III 18, 6: Filius Dei . . . . . alligavit enim fortem (diabolum) et *solvit infirmos et salutem donavit* plasmati suo *destruens peccatum*. III 20, 2: uti . . . peccatum . . . quasi condemnatum proiiceret extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem.

fremdung und Versöhnung mit Gott in der eben dargestellten Weise. Dieser (anthropologischen) Betrachtungsweise steht, wie bezüglich der Sünde, so auch hier eine zweite (theologisch-kosmologische) zur Seite, insofern das Heil ein für die ganze Menschheit erworbenes resp. bestimmtes Gnadengut Gottes ist. In diesem Sinne heißt es, daß „Christus unsere Schuld von uns genommen habe“, „unsern Ungehorsam wieder gut gemacht habe“, „uns alle erlöst habe“ u. s. w. Dort ist die Rechtfertigung individuell, hier hat sie allgemeine Bedeutung, wie etwa ein Preis, der sämtlichen Lösern einer Aufgabe ausgesetzt ist, seiner Bestimmung nach allen Bewerbern gilt, obwohl er nur persönliches Eigentum jener wird, die den gestellten Anforderungen genügen. Theoretisch läßt dieser generelle Gesichtspunkt die Möglichkeit offen, daß trotz Christi Heilswerk niemand tatsächlich der Erlösung teilhaftig geworden wäre und würde. Der dem ganzen Menschengeschlechte seit Adam anhaftende Makel wird hier völlig unberührt gelassen, nicht die Erlösung von diesem Makel, sondern die Möglichkeit dazu ist der Menschheit in der Summe ihrer einzelnen Glieder gegeben. Objekt dieser Betrachtungsweise ist nicht das W e s e n der Rechtfertigung als konkretes Heilsgut, sondern das D a s e i n und die B e d e u t u n g derselben in der Heils o r d n u n g. Ihr Fundament bilden die Ausführungen des Apostels Paulus über Christus als Vertreter des Menschengeschlechts, und insofern ist sie uns hier als ein paulinisches Ferment ebenfalls wichtig.

Ebenso geht Irenäus auf Gedanken des Apostels zurück, wenn er von einer Befreiung der Menschheit aus der Gefangenschaft des Teufels oder von einem Kampfe (Rechtsstreite) zwischen Gott und dem Teufel spricht. Der Fürst dieser Welt (ὁ αἰὼν οὗτος; Eph. 2, 2) ist besiegt (Col. 1, 13), nachdem der gefangene Mensch in dem πνεῦμα das Schwert wieder gewonnen hat, das die Fesseln schneidet. Zu dem Vorwurfe der Äußerlichkeit berechtigt selbst dieses Bild nicht, insofern ja das äußere Verhältnis des Menschen zum Teufel, die Gefangenschaft, von einer innern Qualität abhängig gemacht ist. Übrigens identifiziert Irenäus auch den Satan mit der Sünde selbst (III 18, 7; V 1, 1).

Das Heilsgut, soweit es Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes ist, besteht also für Irenäus in der Mitteilung göttlichen Lebens durch den Geist und in der damit in einem

untrennbaren Akte verbundenen Sündenvergebung. Der Besitz des Geistes begründet die Freundschaft mit Gott, wie die Erlösung von der Macht der Sünde und des Teufels. Ist Irenäus so in diesem Punkte in vollster Harmonie mit der Lehre des Apostels, so wird sich von vorneherein dasselbe bezüglich der zweiten Seite des Heilsgutes, der Vollendung, erwarten lassen.

Es ist die Grundanschauung des Irenäus, daß der Mensch als freies sittliches Wesen nicht sofort im Vollbesitze aller ihm erreichbaren Vollkommenheiten sein konnte. Im freien sittlichen Fortschreiten sollte er unter der Leitung seines Schöpfers zu dem ihm bestimmten Endziele gelangen. So forderte es gleichermaßen Gottes Ehre und Weisheit, wie die Beschaffenheit und das Glück des Menschen. „Nur einen Teil vom Geiste empfangen wir hier zur Vollendung und Vorbereitung der Unverweslichkeit, allmählich uns gewöhnend, Gott zu fassen und zu tragen" (V 8, 1). So war auch Adam nach der Ähnlichkeit Gottes nur geschaffen, die Vollendung derselben war seine Aufgabe und Bestimmung, ihr Lohn und Ziel das ewige Leben, die Anschauung Gottes.

Mit der Wiedererwerbung des durch den Sündenfall verlornen πνεῦμα war die conditio sine qua non für die Erreichung dieses Zieles zurückgegeben, der Mensch hatte die Möglichkeit wiedererlangt, sich zu seiner Bestimmung zu vollenden. Der Geist ist ja der ewig sprudelnde Quell neuen Lebens, ein lebendiges Prinzip, das uns Gott immer näher bringen soll (IV 20, 4). Er ist das göttliche Pfropfreis, dessen veredelnde Wirkungen sich in einem wahrhaft sittlichen gottgefälligen Leben bekunden. „Alle, die sich führen lassen vom Geiste Gottes, sind Kinder Gottes" (V 10, 2). Bewährt sich der Mensch nun auf Erden als Kind Gottes, bewahrt und entfaltet er den göttlichen Keim, den Geist der Kindschaft, so wird ihm im Jenseits das Erbe zu teil. Das Pfand, in dessen Besitz wir bereits hier auf Erden Abba, Vater rufen (Röm. 8, 15), wird uns im Himmelreich als Vollbesitz die ganze Fülle seiner Gnade und Seligkeit schenken (V 8, 1).

Wie der Apostel Paulus, so verlegt auch Irenäus den Vollbesitz des Heiles in das Jenseits. Indem er aber den Geist als das vermittelnde Glied hinstellt, und den strengsten Kausalnexus wahrt, ist ihm das Heil hier auf Erden doch mehr als eine bloße Anwartschaft auf das zukünftige. Freilich kann der Mensch,

weil frei, den Geist verlieren und damit das ewige Leben, tut er das aber nicht, bewahrt er das πνεῦμα, — und auch darin ist er frei, — so ist ihm die Seligkeit sicher. Ihre volle Extensität kann freilich seine menschliche Schwäche nicht ertragen, aber was des Heiles innerster Kern und Wesen ausmacht, die Gemeinschaft der Seele[1]) mit Gott, besitzt er, und diese Gemeinschaft immer inniger und fester zu gestalten, ist seine Aufgabe, durch deren Erfüllung er die Vollendung vorbereitet und erwirbt.

Mit dem Tode hat die Vollendungstätigkeit des Menschen ihr Ende erreicht, nicht aber diejenige Gottes. Gott ist es, der jetzt recht eigentlich den Menschen vollendet, nachdem dieser seinerseits die Vorbereitungsarbeit getan hat. In diesen Ideengang hat Irenäus zunächst seine Lehre vom Reiche hineingearbeitet. Das regnum millenarium, das nach der (ersten) Auferstehung die Gerechten hier auf Erden wieder vereinigt, bildet ihm eine innerlich notwendige Stufe zum Endziele. Die nähere Darlegung des irenäischen „Chiliasmus" fällt der Eschatologie zu. Für uns ist von Wichtigkeit, daß der wirkende Faktor dieses Herrlichkeitszustandes ebenfalls der Geist ist und daß seine Wirksamkeit sich nunmehr auch auf den Körper erstreckt. Leib und Seele werden jetzt gleichermaßen vom lebenspendenden Geiste diesem (ewigen) Leben konform gemacht und in allmählichem Übergange in dasselbe hinübergeführt.

Vita hominis autem est visio Dei. Damit charakterisiert Irenäus kurz das Wesen der ewigen Seligkeit; das Vollmaß des Heiles, die Höhe und der Abschluß der Vollendung besteht in der Anschauung Gottes. Die näheren Ausführungen des Irenäus über die visio Dei führen auf die sogenannte intuitive Erkenntnis Gottes von Angesicht zu Angesicht hinaus. Die lebenswarme inhaltvolle Mystik des Paulus klingt wieder, wenn Irenäus innig ausruft: Unser Antlitz wird sehen das Antlitz des lebendigen Gottes und sich freuen in unaussprechlicher Freude, wenn es seine Freude schaut (V 7, 2). Als Auferstandene werden wir von Angesicht zu Angesicht Gott sehen, wenn alle Glieder überströmend die Jubelhymne anstimmen, verherrlichend

1) II 34, 4: anima ipsa non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam. III 17, 2: Corpora enim nostra per lavacrum ..... unitatem acceperunt, animae autem per Spiritum. Vgl. noch besonders die Ausführungen V 6, 1; 9, 1.

den, der sie auferweckt hat von den Toten und das ewige Leben geschenkt hat (V 8, 1).

Diese letzte Stelle deutet bereits die zweite Seite der Vollendung in der himmlischen Seligkeit an: Nicht nur die Seelen, auch die Leiber preisen Gott und danken ihm für ihre Auferweckung zum ewigen Leben. Im Rahmen des irenäischen Systems nimmt die Beweisführung für die Auferstehung des Fleisches einen recht beträchtlichen Raum ein, zumal Irenäus durch gnostische Antithesen zu nachdrücklicher Betonung dieses Punktes genötigt war. Dabei überschreitet er aber nirgends die von der Schrift, insbesondere von Paulus, gezogenen Grenzlinien. Die Auferstehung und Verklärung ist nicht das Heil, sondern Teilnahme des Fleisches am Heil. Das eigentliche Heilsgut ist das „Leben" im Sinne der innern geistigen Gemeinschaft mit Gott und des Genusses seiner Vollkommenheiten und der adäquate Faktor zur Aufnahme dieses Lebens bleibt immer die Seele, wie sie es schon hier auf Erden war. Wird auch dem Leibe der Mitgenuß am Leben der Seele geschenkt, so erfolgt solches, wie Irenäus ausdrücklich hervorhebt, nicht durch seine Substanz, sondern durch Gottes Kraft und Gnade (V 6, 2; 7, 2, vgl. 1 Cor. 16, 4). Daneben bleibt aber bestehen, daß Auferweckung und Verklärung des Fleisches durch die Eigenschaften Gottes geradezu gefordert sind (V 3, 2. 3; 4, 1. 2; 5; II 29, 1, 2.), ja daß mit ihnen der ganze Heilsprozeß erst seinen Abschluß findet, insofern sie als die letzte Stufe die eingetretene geistige Vollendung gewissermaßen äußerlich manifestieren (V 12, 4).

Stellen wir nun die Hauptpunkte unserer Skizze des irenäischen Heilsgutes noch einmal zusammen, so läßt sich kurz sagen: Das Heilsgut besteht in der Wiedergabe des in Adam verlornen Geistes als des Prinzipes der Heiligkeit und des Lebens mit Gott. Inbegriffen in dieser Erneuerung des Menschen ist die Sündenvergebung: Heiligung und Aufhebung der innern Entfremdung und Feindschaft mit Gott erfolgen in einem und demselben Akte. Der Besitz des Geistes begründet dann ebenso auch die Erlösung aus der Gefangenschaft des Teufels und der Sünde. — Diese Wiederherstellung des ursprünglichen menschlichen Zustandes ist zugleich Anfang der Vollendung, die hier auf Erden vorbereitet, im Jenseits abgeschlossen werden soll. Wirkender

Faktor der Vollendung ist gleichfalls der Geist. Wie sein Besitz die Gemeinschaft mit Gott begründet, so ist er auch Prinzip des Fortschrittes auf dem Wege zu Gott hin, eines Fortschrittes, der über das Diesseits hinausweist. Mit der geistigen und körperlichen Vollendung des Menschen, die im Genusse der ewigen Seligkeit in der visio Dei ihren Höhepunkt hat, ist das Werk des Geistes abgeschlossen und das Heilsgut Vollbesitz geworden.

Die formale Verwandtschaft dieser Gedankenreihe mit der paulinischen Theologie, auf die wir ja auch im einzelnen schon aufmerksam gemacht haben, braucht nicht mehr eigens betont zu werden. Von ausschlaggebender Bedeutung aber, ob dieser äußern Anlehnung auch in Wahrheit eine innere wesentliche Gleichheit entspricht, ist die immer wieder auftauchende Frage nach dem Wesen und der Wirksamkeit des Geistes. Hat Irenäus die gesamten Momente des Heilsgutes in diese Kategorie eingesponnen, ist das Heilsleben eines jeden Stadiums durch den Geist bewirkt, so fragt sich, ob sich dieses durch den Geist gewirkte „Leben" mit dem Begriffe einer innern geistigen Erneuerung deckt, einer sittlichen Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch, wie sie der Apostel entwickelt?

Ohne Zweifel. Wir haben nicht den geringsten Beweis dafür, daß Irenäus den Begriff des Geistes nicht rein auffasse.[1]) Wird aber die paulinische „Vergeistigung" als ethisch-religiöse vorausgesetzt, anderseits Irenäus hierzu in einen Gegensatz gebracht, so heißt das doch nichts anderes, als das Prinzip dieser Begeistigung bei ihm, das πνεῦμα, als nicht rein, mithin materialisierend erfaßt, voraussetzen, und mit dem πνεῦμα als göttliche Wesens-Realität auch den Begriff Gottes und des Geistes überhaupt. Daß im Jenseits auch dem Leibe eine der Teilnahme am göttlichen Leben konforme Existenzweise bereitet wird, lehrt ja auch Paulus, aber wie dieser, verwahrt sich Irenäus ausdrücklich gegen eine Veränderung der Fleischessubstanz hier auf Erden. Nur an den Früchten erkennt er den, dem das göttliche Reis eingepfropft ist, nur deshalb werde der Mensch geistig genannt (V 10, 2). In der Nachahmung Christi, in dem Vollzug seiner Worte bekundet sich die Gemeinschaft mit

1) Genau das Gegenteil sagt Irenäus IV 11, 2; II 28, 4: „Gott aber ist ganz Verstand, ganz Logos, ganz tätiger Geist" . . . . u. a. St.

ihm, unsere Vollkommenheit, unsere Ähnlichkeit, die wahre Gotteskindschaft und deren Wachstum (V 1, 1). Jeden Zweifel schließt vollends I 29, 1 aus. Wenn Irenäus, der die Rettung der Seele bekanntermaßen vom Geist abhängig macht, hier ausdrücklich betont, daß die Seelen „nicht um ihrer Substanz willen" gerettet würden, sondern nach ihrem Wirken, so ist ihm offenbar der Gedanke einer die Substanz auch nur modifizierenden Wirkung des πνεῦμα völlig fremd. „Nicht weil sie Seelen sind, sondern weil sie gerecht sind" empfangen die Seelen das Heil. Indem aber für alle sittlichen Qualitäten, deren Inbegriff die genannte Gerechtigkeit ist, das πνεῦμα die Form bildet, unter der sie dem Menschen zugeeignet erscheinen, konnte die Handhabung dieses Ausdruckes in anthropologischen Gedankenreihen leicht zu einer Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen ethischer Vollkommenheit und physischer Vollständigkeit führen. Tatsächlich berechtigt zu dieser Annahme die Art, wie Irenäus den Satz tria sunt ex quibus homo perfectus consistit, caro, anima, spiritus weiter entwickelt (besonders V, 6, vgl. den ersten Abschnitt p. 6). Erscheint hier aber auch die „Substanz des Geistes" als dritter konstitutiver Bestandteil, der, durch Vermittelung der Seele aufgenommen, den Menschen zu einem vollkommenen macht, so will damit doch keine substantielle Vergottung in naturhaftem Sinne behauptet sein. Wie alle Kirchenväter jener Zeit, ist Irenäus hier von stoischen Philosophemen beeinflußt und seine Äußerungen über den Geist als dritte „Substanz" wollen nur dessen R e a l i t ä t feststellen. Wenn Irenäus somit seit Ritschl immer wieder als Vertreter einer „physisch-realistischen" Vergottungstheorie angeführt und danach seine Stelle zu Paulus negativ beurteilt wird, so können wir diese Vorwürfe als unzutreffend zurückweisen.

Ist Christus also Wiederhersteller und Vollender des Menschen, indem er ihm den Geist vermittelt hat, ist seine gesamte Heilswirksamkeit, die Erlösung von der Macht der Sünde und des Teufels, Versöhnung Gottes, Wiederermöglichung der ewigen Seligkeit als des Endzieles des Menschen in diesem Heilsgute beschlossen, so ist nun zu untersuchen, wie dasselbe erworben wurde. Führt Irenäus das Heil auf ein persönliches Werk Christi zurück und ist der Kulminationspunkt desselben der Tod am Kreuze, so daß dessen Bedeutung wiederum auf alle Momente des gottmenschlichen Lebens zurückstrahlte? Das sind die beiden

Grundfragen, von deren Beantwortung auch das Verhältnis des hl. Irenäus zur Lehre des hl. Paulus bestimmt wird.

Im Dienste des ersten Gedankens steht zunächst die ganze Menschwerdungstheorie unseres Kirchenvaters.

Nachdem der Mensch durch Adams Ungehorsam das πνεῦμα und mit ihm das Heil verloren hatte, setzte die Wiedererlangung des Heiles, die notwendiger Weise von einem Menschen[1]) ausgehen mußte, zunächst den Besitz des πνεῦμα voraus. Weil es nun aber „nicht möglich war, daß der einmal besiegte und durch Ungehorsam zerschlagene Mensch [sich selbst] wiederherstelle und den Siegespreis erringe, desgleichen unmöglich, daß der der Sünde verfallene das Heil erlange, so hat beides (utraque) bewirkt der Sohn, der das Wort Gottes ist, indem er vom Vater herabstieg und Fleisch ward und bis in den Tod hinabstieg und die Vermittelung unseres Heiles vollbrachte" (III 18, 2). In dieser Stelle sind die beiden Fundamentalsätze des christlichen Glaubens filius Dei filius hominis factus est propter nos und filius Dei crucifixus est propter nos nebeneinandergestellt und ihrer wesentlichen Bedeutung nach charakterisiert. Es war dem Menschen unmöglich sich selbst[2]) wiederherzustellen, d. h. sich das verlorene πνεῦμα resp. die Ähnlichkeit (siehe III 18, 1) wiederzugeben, und weil er diese Grundlage des Heiles nicht schaffen konnte, blieb ihm auch das Heil verloren. Beides bewirkte das Wort Gottes, — das Erste, indem es Fleisch ward, das Zweite, indem es bis in den Tod hinabstieg. Durch die Menschwerdung schuf es die unumgängliche Grundlage, indem so eine menschliche Natur (seine eigene Menschheit) den in Adam verlornen Geist wieder erhielt, durch sein Leben in Gehorsam bis zum Tode wirkte er auf dem geschaffenen Fundamente das Heil selbst. Die Menschwerdung ist diejenige Heils tatsache, welche die Heilstat ermöglicht. —

1) Das ist der Kernpunkt dieser Ausführungen und wird von Ir. aufs nachdrücklichste betont und polemisch erörtert. V 21, 3; 24, 4; III 18, 7 und viele a. St.

2) Daß der Mensch nicht unerlöst bleiben konnte, folgt für Ir. schon daraus, daß der Fall nur im Interesse des Heiles (eines höheren Grades!) von Gott zugelassen war (vgl. den 1. Abschnitt p. 9 f.). Es wäre nun ein innerer Widerspruch gewesen, wenn Gott die Sünde als Erziehungsmittel zugelassen haben sollte und ihr dann nicht gewachsen gewesen wäre. Diesen Gedanken kleidet Ir. in sein beliebtes Bild des Kampfes zwischen Gott und Teufel. III 23, 1.

Das Ausschlaggebende an der Person des Erlösers ist für Irenäus in diesem Zusammenhange nicht, daß er Gott war, sondern, daß er der Mensch war, der den Geist besaß. Insofern aber dieser Zustand in heilswirksamer Weise[1]) nur durch Fleischwerdung des Wortes zu stande kommen konnte, ist doch auch die Gottheit von ausschließender Wichtigkeit: „Weil es den Menschen unmöglich war, hat es das Wort bewirkt" (III 18, 1). Die geforderten Bedingungen sind realisiert in der Geburt Christi aus der Jungfrau durch Empfängnis vom hl. Geist, die deshalb für Irenäus von größter Wichtigkeit ist und eingehend gewürdigt wird und zwar aus dem Gesichtspunkte der ἀνακεφαλαίωσις.[2])

Aus dem genau durchgeführten Parallelismus, den Irenäus zwischen der Erschaffung Adams und der „zweiten Schöpfung" festhält, ergeben sich nun folgende Schlüsse für die Heilsbedeutung der Menschwerdung.

Wie Adam im Besitze des πνεῦμα erschaffen wurde, um durch dessen Entfaltung sich und dem Menschengeschlechte das Heil zu erwerben, so war mit der Menschwerdung Christi als des zweiten Adam, der den Geist besaß, die Erwerbung des Heiles zum zweiten Male für die Menschheit grundgelegt. Ebensowenig wie demnach Adams Wesenheit bereits über Besitz oder Verlust des ihm bestimmten Heiles entschied, ebensowenig die Wesenheit Christi. Wie durch die Erschaffung Adams das Heil nicht schon verloren wurde, so wurde es auch durch die Menschwerdung nicht schon wieder erworben. In der Menschwerdung ist das Heilswerk nicht beschlossen, sondern erst ermöglicht, sie ist wohl Heilstatsache im Rahmen der göttlichen Heilsökonomie, nicht aber Heilstat im Leben Christi. Kurz zusammengefaßt ergibt sich für die Heilsbedeutung der Menschwerdung nach Irenäus der allgemeine paulinische Satz: „Christus ging in die Gemeinschaft unserer Natur ein, um das Werk der

1) An und für sich hätte Gott auch eine Neuschöpfung aus Staub vornehmen können und ihr den Geist mitteilen, aber das wäre nicht Fleisch aus unserm Fleisch gewesen. III 21, 10. Durch Eva hatte der Teufel gesiegt, durch eine vom Weibe genommene Natur sollte er wieder besiegt werden.

2) Vgl. die interessante Auseinandersetzung III 21, 10, die auch noch aus dem Grunde wichtig ist, weil in ihr der durchschlagende Beweis liegt, daß Irenäus Adam nur im Besitze des πνεῦμα erschaffen sein lassen konnte und somit die von uns vertretene Ansicht (vgl. den 1. Abschn. p. 8) die richtige ist.

Erlösung zu vollbringen". Diese Ausführung des Erlösungswerkes geschieht durch Christi Leben. Weil Irenäus das Heil auf die Lebensleistung gründet, weil er im Sinne des Paulus und in Konsequenz seiner ganzen ethischen Weltanschauung nur eine sittliche Leistung als heilsbegründend ansehen kann, — darum hat er so nachdrücklich die wahre Menschheit des Erlösers betont III 18, 6: „Gerungen nämlich hat er und gesiegt, denn er war ein Mensch, der für seine Väter kämpfte und durch Gehorsam den Ungehorsam aufhob." Ist der Erlöser wirklich und wahrhaft Mensch, so folgt der sittliche Charakter seines Lebenswerkes von selbst.

Wo sich Irenäus allgemein über die Lebenstat Christi ausdrückt, läßt er sie im Gehorsam bestehen III 21, 10: „Denn wie durch den Ungehorsam eines Menschen Eingang gewann die Sünde und durch die Sünde der Tod obsiegte, so sollte auch die durch den Gehorsam eines Menschen eingeführte Gerechtigkeit das Leben verleihen den einst tot gewesenen Menschen" (vgl. III 18, 6). Die soteriologische Bedeutung dieses Gehorsams beruht darauf, daß Christus dadurch die Gerechtigkeit eingeführt hat. Diese Gerechtigkeit in dem Menschen, die der Geist verleiht, war ja von uns als Gesamtertrag des Werkes Christi nachgewiesen (vgl. auch die zitierte Stelle III 21, 10). Wie Adam durch Ungehorsam die Gerechtigkeit (mit dem πνεῦμα) verlor, so erwirbt sie Christus durch Gehorsam der Menschheit wieder. Indem er fortgesetzt in Gehorsam lebt, führt er, im Gegensatz zu Adam, ein Leben im Geiste, bewahrt und erwirbt ihn sich und — als Rekapitulator — der ganzen Menschheit und begründet so durch Ausgießung desselben nach seinem Tode die Erlösung (V 1, 1). Derselbe Geist ist aber auch gleichzeitig das Prinzip der Vollendung, die in Christo zum ersten Male ein Mensch erreichte und die fortan allen eignen sollte, die an ihm und seinem Geiste Anteil haben wollen. Mit der Vermittelung des Geistes an die Menschheit ist Christus darum nicht nur Erlöser, sondern auch Vollender. Erlösungs- und Vollendungswerk liegen in seiner Lebensleistung völlig ineinander. Es gibt freilich nicht wenige Stellen, wo Irenäus beides zu trennen scheint und die Menschheit für die Erlösung, die Gottheit für die „Zusammenführung des Menschen mit Gott" (also für die Vollendung) ausschlaggebend sein läßt. (III 18, 7; 19 1. 3. IV 33, 4 u. a.).

Alles das ist aber nur als polemische Notwendigkeit zu verstehen, weil Irenäus nach zwei Seiten gleichzeitig kämpfen muß und verschiedene Gegner (Doketen — Ebioniten) mit verschiedenen Waffen schlägt. Die Folge dieser getrennten Argumentation ist dann sofort die Möglichkeit, aus den betreffenden Stellen das Vollendungswerk als schon mit der (durch die Menschwerdung hergestellten) Konstitution Christi beschlossen herauszulesen, da ja die Gottheit über Werden und Fortschritt erhaben ist. Wie wenig das im Sinne des Irenäus liegt, zeigt gleich die in demselben Zusammenhange stehende charakteristische Behauptung, daß Christus, um uns die Sohnschaft zu schenken „durch alle Menschenalter hindurchgehen mußte" (III 18, 7). Erst in seinem menschlichen Leben also ist die Gottheit heilskräftig verwertet. Irenäus hat nicht ohne Absicht die Einheit Christi an die Spitze seiner christologischen Erörterungen gestellt (III 16). Alle folgenden Details sind im Lichte dieses Hauptaxioms zu würdigen.

Nun entsteht aber die schwierige Frage, wie in Christo ein Erwerb des Geistes durch menschliches Wirken neben der Gottheit zu denken ist. Irenäus behauptet zwar die Tatsache dieses menschlichen Wirkens, er beschreibt den Sieg des Erlösers in der Versuchung, seinen Gehorsam im Leiden und Sterben und meint immer persönlich-sittliche Handlungen, — ist aber desungeachtet seine Spekulation nicht mit einer (ihm unbewußten) Amphibolie behaftet, weil die Konsequenz dogmatischen Denkens nur bis zur Erscheinung Gottes im Fleische führt, nicht aber auf ein besonderes Werk, das nicht schon mit der Menschwerdung gegeben wäre? (Harnack). Nach heutiger Anschauung wird die Lösung dieses Problems bekanntlich in dem Begriffe der Freiheit gesucht, zu deren Wesen die Möglichkeit der Sünde (libert. contrarietatis) nicht gehöre. Selbstverständlich lagen derartige Betrachtungen außerhalb des Gebietes, in dem die Kirchenväter jener Zeit gedacht haben. Irenäus hat dieses Problem gar nicht empfunden. Im Rahmen seiner Darstellung lassen sich nur die Grenzlinien angeben, innerhalb derer er die fragliche Tatsache für möglich und wirklich gehalten hat.

Den Schlüssel für das richtige Verständnis der irenäischen Ausführungen über diesen Punkt gibt seine Rekapitulationstheorie. Ist Christus der zweite Adam, so muß auch das Verhältnis seiner Menschheit zum Logos in jenem irgendwie ein Analogon haben

und von hier aus seine Beleuchtung erfahren. — Adam war nach Leib und Seele Geschöpf des Logos. Dieser göttliche Ursprung hatte seine Signatur in der Ähnlichkeit mit dem Logos (ὁμοίωσις), in dem Besitze des Geistes. Der Geist ist ja nach Irenäus das Göttliche, sofern es immanentes, subjektives göttliches Leben der äußeren objektiven Schöpferkraft geworden ist. Durch das πνεῦμα war Adam mit dem Logos verbunden, aber so, daß dieser außer ihm stand. In der Person Christi ist das Wort selbst mit einem Leibe und einer Seele aus dem adamitischen Geschlechte verbunden. Das objektiv schöpferische Prinzip und das subjektiv gestaltende sind vereinigt.[1]) Wie in Adam, so wirkt auch für Christi Menschheit der Geist die μόρφωσις und stellt die Verbindung mit dem Logos her, aber jetzt innerhalb der Persönlichkeit Christi. Derselbe Logos, der durch den Geist mit dem ersten Menschen in Verbindung war und diesem die Freiheit beließ, nimmt auch der Menschheit Christi nichts von ihrer Natur, wenngleich die Verbindung hier nicht eine äußere, sondern ein inneres Verbundensein bedeutet. Ohne somit die Einheit des Gottmenschen zu bedrohen, erreicht Irenäus von hier aus die Möglichkeit, der Menschheit Christi, gleichwie der Adams die volle naturgemäße Eigenheit zu belassen und ungeachtet der unauflöslichen unio mit der Gottheit ihr wahrhaft menschliche Handlungen zu vindizieren.

---

1) Man kann sonach mit Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. A., p. 490) sagen: Was in dem Menschen das πνεῦμα ist, das ist in Christus der Logos und man kann ebenso auch Leib, Seele, πνεῦμα und Logos unterscheiden (Duncker). Da der Logos sich mit seinem Geschöpfe in der Menschwerdung geeint hat, wirkt er nunmehr auch innerlich subjektiv. Die eigene Subsistenz des hl. Geistes hat Jr. dabei gleichwohl festgehalten, wie aus der Erwähnung der Salbung Christi bei seiner Taufe hervorgeht (III 17). Hier kommt der Geist vom Himmel auf Christi Menschheit herab, im Sinne des Jr. auch noch nicht in der Fülle, sondern „um sich zu gewöhnen, im Menschen zu wohnen" (ibid.), eine Wendung, mit der Jr. durchgängig das Partitivverhältnis bezeichnet. Die Taufe bedeutete für Christus ebenfalls einen Akt des Gehorsams, der seiner Menschheit einen entsprechenden Zuwachs des Geistes verdiente. Im Anschluß an den biblischen Bericht geschieht diese Salbung von oben. Obwohl der Zusammenhang Jr. keine Veranlassung zu einer derartigen systematischen Erklärung gab, geht deren Richtigkeit doch schon aus der nachfolgenden ausdrücklichen Gleichstellung der himmlischen Erscheinung mit dem unsrigen, menschlichen, πνεῦμα hervor.

Als Ertrag unserer Betrachtung stellt sich demnach heraus, daß Irenäus in vollem Sinne das Heil auf die persönliche Lebensleistung Christi als einer sittlichen Tat gründet. Dieses Resultat ist nicht nur mit Rücksicht auf die positiven Behauptungen unseres Kirchenvaters, — hier ist ja kein Zweifel möglich, — sondern auch im Zusammenhang seines ganzen theologischen Systems als berechtigt anzusehen. Damit ist aber die entscheidende Frage betreffs des wahrhaft paulinischen Charakters der irenäischen Erlösungslehre bejahend entschieden. Wie beim Apostel alles, was Christus seiner Person nach ist, seinem Werke dient,[1]) so auch bei Irenäus. In diesem Sinne beschreibt er die innere Unfähigkeit des Menschen, sich zu erlösen, faßt die Menschwerdung des Wortes als Darbietung der Erlösungsmöglichkeit und das Gehorsamsleben als Verwirklichung derselben. Im Rahmen der Rekapitulationstheorie stehen sich die Erschaffung Adams und die Menschwerdung des Wortes einerseits, Adams und Christi Wirken anderseits gegenüber. Nicht der Gottmensch nach seiner Wesenheit, sondern der Gehorsam des Gottmenschen erwirbt das Heil, wie es Adam durch Ungehorsam verloren hat. Deutlicher konnte der Wert des Lebens und Wirkens Christi kaum ausgeprägt werden.

Zu einem anderen Resultat ist Joh. Werner gekommen, weil überall, „wo auch der Heilswert des Leidens und Sterbens Christi von Irenäus in paulinischer Weise und mit paulinischen Gedanken erwähnt wird," — daß das sehr oft der Fall ist, wird anerkannt, — „zunächst anderweitige Tendenzen und Interessen als die des Apostels dafür die Veranlassung sind", und daher ist dann „die irenäische Christologie, zumal insofern sie auf die Soteriologie zielt, weit von der paulinischen entfernt." Wir haben die fast unabsehbare Zahl der Einzelstellen hier absichtlich nicht als Beweismittel verwertet, weil sich leicht gegen jede ein ähnlicher Einwand erheben ließe. Dagegen zeigte uns der innere Zusammenhang des ganzen Systems unseres Kirchenvaters, daß es ihm gar nicht möglich war, hier eine von der paulinischen verschiedene Stellung einzunehmen. Irenäus hat das Heil als sittliche Lebenstat Christi begriffen; ist dieser

---

1) Siehe Lechler: Das apost. u. das nachapost. Zeitalter, 3. A., 1885, p. 336.

Gedanke als solcher paulinisch, — über diesen Punkt besteht keine Meinungsverschiedenheit, — dann muß auch die Position des Irenäus so genannt werden. Dieses aus dem Zusammenhange des Ganzen gewonnene Resultat kann uns durch keine in Einzelheiten verlaufende Gegenargumentation erschüttert werden. Von vornherein klingt es schon wenig wahrscheinlich, daß Irenäus die Unbefangenheit besessen haben sollte, bei anderer Anschauungsweise trotzdem gerade mit diesen Gedanken zu operieren, die ihm dann immer als unbequeme monita vor Augen stehen mußten. Es hätte gar nicht der Geschicklichkeit bedurft, wie er sie besaß, um andere positivere Belege für sich zu finden. Gerade diese sonstige Vorsicht und Elastizität seiner Argumentation dürfte uns wohl von einem Urteil abhalten, das Irenäus einen kläglichen Zwiespalt mit sich selbst zuschreibt und ihm obendrein noch das Verständnis abspricht, diesen Zwiespalt zu fühlen. Zudem können wir auch die sachliche Berechtigung jenes Einwandes nicht einmal zugeben. Irenäus weist z. B. den Zusammenhang und die Einheit zwischen beiden Bünden nach. Dabei spricht er sehr häufig von der ‚Erlösung durch das Leiden und Sterben', so, wenn er darauf hinweist, daß es im Alten Testament schon vorhergesagt sei. Warum sollen derartige Äußerungen nur halben oder gar keinen Wert haben? Woher ist denn bewiesen, oder nur ersichtlich, daß Irenäus die Sache selbst weniger schätzt, wenn er sie gerade zu diesem Zwecke und in diesem Zusammenhange erwähnt? Dasselbe gilt von Stellen, in denen er angeblich, — deutlich tritt das wohl nicht hervor, — nur aszetische Zwecke verfolgt. Wenn er z. B. sagt, daß „der Heiland gerungen und gesiegt habe und durch Gehorsam den Ungehorsam aufhob",[1]) so kann man mit dem Hinweis auf eine aszetische Tendenz dieser Worte die Tatsache nicht hinwegschaffen, daß der in Frage stehende Gedanke einer sittlichen heilserwerbenden Lebenswirksamkeit Christi hier klar und bewußt ausgesprochen ist, und es ist immer nur subjektives Empfinden, denselben für die theologische Beurteilung des Irenäus nicht in Anrechnung zu bringen.

Bisher haben wir die Ausführungen des Irenäus über das Heilswerk Christi nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkte des

1) III 18, 6, Werner zitiert u. a. auch diese Stelle.

Gehorsamslebens angesehen, ohne zu berücksichtigen, in welchen Akten sich dasselbe näherhin bei ihm darstellt. Irenäus nennt als solche die Versuchung und den Tod.

In dem Kreuzestode sieht er paulinischen Aussagen gemäß den eigentlichen Höhepunkt der Heilswirksamkeit Christi V, 1, 1: „Das mächtige Wort und wahrhaftiger Mensch, durch sein Blut vernunftgemäß uns erlösend, gab sich selbst als Lösepreis für die in Gefangenschaft Geratenen.“ Es finden sich zwar nirgends Ausführungen im Sinne einer eigentlichen Theorie, weil die Tatsache des Todes auch von den Gnostikern anerkannt wurde. Was geleugnet wurde, war die Beziehung der biblischen Berichte auf den „Einen Christus“, sofern darin die Gottheit inbegriffen war. Daß Gott gelitten habe und gestorben sei, wurde als innerer Widerspruch angesehen und darum in der Person Christi ein Unterschied zwischen einem leidensfähigen Jesus und einem göttlichen Aeon angenommen. Die theologischen Erörterungen des Irenäus konnten sich demgemäß auf die Verteidigung der angegriffenen Einheit des Heilandes beschränken, woraus dann die Realität des Leidens und Sterbens im biblischen Sinne von selbst folgte.[1]) Die Bedeutung desselben für das Heilswerk stand für Irenäus als urchristlicher Glaubenssatz unerschütterlich fest, das zeigt die Art, wie er bei den mannigfaltigsten Gelegenheiten alles übrige auf diesen Punkt bezieht, oder ihn als Voraussetzung seinen Ausführungen zu Grunde legt. So ist ihm (V, 16, 3) im Leiden und Sterben die Einheit

1) Die Auferstehung übrigens, die Ir. ja immer in die engste Verbindung mit dem Tode setzte (III 12, 4; 18, 2 u. a.), ist mit Rücksicht auf gnostische Antithesen aufs ausführlichste behandelt. Man sieht also, wie sehr da polemische Interessen maßgebend waren. Es liegt darum keine Berechtigung vor, den Tod Christi für ein fremdes Element der irenäischen Theologie zu erklären (Joh. Werner), ein Glaubensstück, ohne das nie ein Christentum und eine christliche Theologie gewesen und denkbar ist. „Es zählt zu den sichersten geschichtlichen Tatsachen“, gesteht Harnack (Wesen des Christentums, p. 97, akad. Ausg.) „daß nicht etwa erst der Apostel Paulus die Bedeutung des Todes Christi und seiner Auferstehung so in den Vordergrund geschoben, sondern daß er mit dieser Anerkennung ganz auf dem Boden der Urgemeinde gestanden hat. Paulus hat allerdings den Tod und die Auferstehung zum Gegenstand einer besonderen Spekulation gemacht und das ganze Evangelium in diese Ereignisse sozusagen eingeschmolzen, aber bereits für den persönlichen Jüngerkreis Jesu und die Urgemeinde galten sie als grundlegend.“

Gottes erkennbar, da Christus, „aufhebend den im Anfange am Holze stattgehabten Ungehorsam des Menschen durch den am Holze (des Kreuzes) geübten Gehorsam“ durch diese Gleichartigkeit des Entzweiungs- und Versöhnungsobjektes denselben Vater weisen wollte. Man ist in diesem und ähnlichen Fällen nicht befugt, auf Grund der geschraubten Verwertung eines nebensächlichen Momentes des Kreuztodes dessen Heimatsrecht in der irenäischen Theologie in Abrede zu stellen. Derartige Parallelen waren die natürliche Folge der Rekapitulationstheorie und daß sie überhaupt als Beweise ins Feld geführt werden konnten, spricht gerade für ein sicheres Bewußtsein in diesem Punkte. Bevor Irenäus in fremdem Zusammenhange die Todes a r t Christi mit der Art des Falles in der gegebenen Weise vergleichen konnte, mußte zunächst die soteriologische Totalbedeutung des Todes selbst als Grundvoraussetzung anerkannt sein. Im Rahmen anderer Ausführungen ist daher auch die Bedeutung des gesamten Heilswerkes Christi öfters n u r durch Hinweis auf seinen Tod gekennzeichnet IV 8, 2. Christus erfüllte das Gesetz, indem er den Dienst des Hohenpriesters versah und das Versöhnungsopfer übte für die Menschen bei Gott IV 28, 3: Wir haben durch die Verblendung der Juden das Heil erlangt, weil sie Christum g e k r e u z i g t haben. Sein Tod ist unser Heil. Für die Heiden, so lehrt Irenäus weiter, betrachteten es die Apostel neben dem Glauben an den wahren Gott als ebenbürtige gleichwichtige Pflicht, zu harren auf seinen Sohn Jesus Christus, der uns erlöst hat durch sein Blut (III 5, 3). Näher detailliert erscheint der Heilswert des Todes V 1, 1: Da also durch sein Blut uns loskaufte der Herr und seine Seele gab für unsere Seele und sein Fleisch für unser Fleisch und den Geist des Vaters ausgoß zur Vereinigung und Vergemeinschaftung Gottes und des Menschen . . . so sind die Lehren der Ketzer hinfällig.

Die angeführten Beispiele, die sich noch erheblich vermehren ließen, mögen genügen. Sie liefern den Beweis, daß Irenäus, wie es der Apostel Paulus getan, die eigentliche zentrale Quelle des Heiles in dem Kreuzestode sah, und daß hier alle Gesichtspunkte, unter denen er das Heilswerk anschaut, culminieren.

Dieser soteriologische Wert kommt dem Tode zu, weil er der Abschluß eines Gehorsamslebens ist und somit der eigentliche begründende Akt des Geistesbesitzes für die Menschheit (V 1, 1).

Auf dem Besitze des Geistes beruhte ja, wie wir gezeigt haben, das ganze Heil, wie es auch immer aufgefaßt werden möge.

Anderseits kann nun aber, da das ganze Leben Christi ein Erwerb des Geistes ist, auch jede einzelne Handlung in gewissem Sinne als wahrhaft heilbegründend und heilbringend angesehen werden. Irenäus hat diesen Gedanken einmal (V 21, 2. 3.) sehr bestimmt ausgesprochen, — bei der Behandlung der Versuchungsgeschichte Matth. 4.

Die Versuchung Christi durch den Teufel ist ihm das genaue Gegenbild jener ersten Versuchung. Christus siegt hier durch Gehorsam, wie Adam durch Ungehorsam gefallen war. Die detaillierte Gegenüberstellung auch der geringfügigsten Momente ist für die irenäische Behandlungsweise der Rekapitulationstheorie äußerst charakteristisch. Dem äußern Hergange entsprechend wird nun auch die innere Bedeutung beider Vorgänge gegenübergestellt. Wie der Teufel durch den ersten Sieg den Menschen in seine Gewalt bekam, so muß er ihn jetzt, selbst besiegt, daraus entlassen. „Das Wort band ihn fest zusammen und entriß ihm seine Gefäße (Matth. 12, 29) und gefangen wurde fortgeführt mit Recht der, welcher den Menschen mit Unrecht gefangen geführt hatte; der vorher gefangene Mensch wurde aus der Gewalt des Besitzers entrissen."

Die Tragweite dieser scheinbar zu hoch gegriffenen Ausdrücke ist gleichwohl leicht verständlich, wenn man sie in den Zusammenhang des irenäischen Systems stellt und den Einfluß der Rekapitulationstheorie richtig würdigt. Ist die Erlösung der Menschheit durch Zuwendung des Geistes vermittelt, den Christus durch sein ganzes gottgehorsames Leben erwarb und in seinem Tode der Menschheit als Erbe hinterließ (V 1, 1), so kommt auch erst dem Tode eigentliche Erlösungskraft zu und die darauf zielenden Aussagen des Irenäus (siehe oben) behalten ihre ausschließende Gültigkeit. Insofern aber die Versuchung des Teufels für den ersten Adam (und die Menschheit) der Anlaß zum Verluste des Geistes geworden war, konnte die rekapitulatorische D e u t u n g desselben Vorganges im Leben Jesu nur so gegeben werden, wie es Irenäus wirklich getan hat. So erklärt sich leicht die doppelte Herleitung der Erlösung, ohne darum

pleonastisch zu sein (Werner) und dem (paulinischen) Werte des Kreuztodes Abbruch zu tun.[1])

Können wir also auch hier keine Abweichung von dem Grundgedanken des Paulus wahrnehmen, so wird das abschließende Urteil dieser Betrachtung sehr günstig ausfallen. Die Untersuchung der entscheidenden Fragen, wie über das Heilsgut nach Wesen und Herkommen, über die begründenden Faktoren des letzteren und über ihr Verhältnis zu einander zeigte durchgängig den engsten Anschluß an Gedanken des Apostels. Paulinisch ist schon der Gedanke der ἀνακεφαλαίωσις, echt paulinisch war ferner die tiefinnerliche Auffassung des Heilsgutes, des „Leben" spendenden Geistes, wie auch die Darstellung des Verhältnisses zwischen diesseitigem und jenseitigem Heile; ferner die Ausführungen über die visio Dei und die Auferstehung des Fleisches. In paulinischer Weise wird die Erlösung als sittliche Leistung und Lebenstat Christi betont und aus dem Gehorsamsleben Christi hergeleitet. Der Kulminationspunkt ist der Tod am Kreuze, wie es ältester christlicher Glaubenssatz war, der aber insofern, als er vornehmlich von Paulus in den Mittelpunkt seiner Erlösungs**theorie** gerückt wurde, auch noch als besonderes paulinisches Element gelten kann.

Ist also nun die tatsächliche sehr häufige Verwendung paulinischer Formeln und Gedanken allgemein anerkannt und haben wir unsererseits keine wesentlichen innere Mißverständnisse finden können, so ist der Schluß auf eine positive Übereinstimmung und Verwandtschaft nur selbstverständlich. Mit andern Worten: **Die Erlösungslehre des Irenäus ist paulinisch.** Dieses Urteil gewinnt an Zuverlässigkeit, wenn wir erwägen, daß dasselbe bereits die Resultate der beiden vorhergehenden Abschnitte nahelegten, die mit dem jetzigen in innerm Zusammenhang stehen

---

1) Harnack gibt das eigentlich indirekt vollkommen zu. DG. 3. Aufl. 3. Bd. p. 563: „Ir. hat das ganze Leben Jesu als ein erlösendes anzuschauen verstanden, indem er es als ein rekapitulierendes auffaßte" — und folgende Seite, Anm. 2: „Die Vorstellung von dem Blute Christi als dem Lösegeld hat bei Ir. nicht den Wert einer ausgeführten Theorie, sondern ist eine Grenze". Beides ist richtig und in der oben ausgeführten Weise durchaus vereinbar. Nur muß man die von Ir. über den Wert des Todes Jesu beigebrachten Stellen nicht zu **sehr** unterschätzen. Den Grund der verhältnismäßig geringen Bezugnahme darauf haben wir oben angegeben (p. 69).

und solchermaßen hier ebenfalls als Instanzen inbetracht kommen können.

Von dem vierten und letzten Abschnitte unserer Untersuchung wird es abhängen, ob wir auch hieraus noch eine Verstärkung unserer Position gewinnen und das Gesamtbild ein einheitliches werden wird.

IV. Die subjektive Verwirklichung der Erlösung oder die Heiligung.

Die subjektive Verwirklichung des Heils geschieht nach Paulus durch den Glauben, der in Liebe wirksam ist. Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5, 6). So sicher dieser Vers an der Spitze der paulinischen Rechtfertigungslehre zu stehen hat, so unzweideutig die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη als das Mittel der Rechtfertigung zu erkennen ist, so schwierig und umstritten ist die Frage nach dem Inhalte jenes Glaubensbegriffs. Welches ist die richtige Auffassung desselben und wann und wo ist sie in der Geschichte hervorgetreten? Wir stehen hier bekanntlich vor dem einschneidendsten Problem der Dogmengeschichte, vor einem Problem, dessen Behandlung und Lösung je nach dem eigenen Standpunkte verschieden ausfallen muß, weil sie eben identisch ist mit der Ausprägung dieses Standpunktes. So lange der eine Teil der Christenheit jenen Begriff mehr oder weniger im Sinne der sola fides, der andere ihn nach den Dekreten des Tridentinum interpretieren wird, so lange wird auch das Urteil über seine historische Entwicklung nach der einen oder andern Seite hin anders lauten. Die Kontroverse setzt bereits mit dem Jakobusbriefe ein. Ist derselbe den Paulinen gegenüber als Streitschrift oder als Kommentar zu begreifen? Wollte Jakobus die Lehre des Paulus korrigieren oder nur die Auffassung laxer Christen, denen die „Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus Werken“ zum Deckmantel eines unchristlichen Lebenswandels dienen mußte? Standen so auch die folgenden Väter mehr oder minder unter dem Drucke, liberalisierenden Christen den paulinischen Glaubensbegriff vorwiegend moralistisch ausprägen zu müssen und ist auch die augustinische (d. h. katholische) Formulierung

nur ein Kompromiß mit ähnlichen Verhältnissen?[1]) In diesem dogmengeschichtlichen Zusammenhang tritt uns auch die Frage nach der Stellung des Irenäus entgegen. Die Stimme unseres Kirchenvaters darf einmal um der allgemeinen Bedeutung seiner Persönlichkeit willen Interesse beanspruchen, dann aber auch weil die mit ihm anhebende Repristinierung des Paulinismus (um die feststehende Wendung zu gebrauchen) gerade seine Ansichten in einem spezifisch paulinischen Lehrgebiete besonders wertvoll macht. Zwar hat Irenäus die Rechtfertigungslehre nicht ex professo behandelt, doch läßt sich aus einer Zusammenstellung der zahlreichen gelegentlichen Äußerungen, sowie durch eine Kombination mit der Geistestheorie ein ziemlich vollständiges Bild gewinnen, und was wir so, gleichsam nur nebenbei, aus der Tiefe und dem Reichtum seines Geistes erhalten, das dient nicht zum kleinsten Teile dazu, unser Urteil über die Bedeutung dieses Mannes zu klären.

Sämtliche Kategorien, die wir im Laufe der bisherigen Untersuchung für das Heil kennen lernten, finden wir hier wieder: Besitz des Geistes, der Ähnlichkeit (ὁμοίωσις), Vollkommenheit, Annahme zur Kindschaft Gottes (adoptio), Vereinigung mit Gott, Unsterblichkeit (ἀφθαρσία), das „Leben", die Gerechtigkeit, Vermittlung der Freiheit, Erlösung von Teufel und Sünde, Versöhnung mit Gott, Beilegung der Feindschaft 2c. Alle diese Kategorien sind begrifflich korrelat und werden von Irenäus promiscue gebraucht. Mit Ausnahme des Pneumabegriffes bedeuteten sämtliche übrigen einen Zustand oder Charakter, während der Geist mehr der Grund war, dessen Besitz zu jenen Bezeichnungen berechtigte. Als das gemeinsame Merkmal aller Begriffe erschien ihre organische Entwicklungsfähigkeit. Wie Paulus die δικαιοσύνη bald als einen (prinzipiell) bereits eingetretenen, bald als einen (in seiner Vollendung) erst noch bevorstehenden Zustand faßt, so hat es auch Irenäus gedacht. Das Zustandekommen dieser Zustände ist jetzt zu untersuchen.

---

1) Diese Fragestellung ist erst eine Errungenschaft der neuesten Geschichtsbetrachtung. Während die ältere Methode die Kirchenväter noch für die lutherische Rechtfertigungslehre reklamierte (vgl. z. B. Osiander, die evang. Rechtfertigungslehre und ihre Geschichte. Jahrb. f. deutsche Theol. 1863), gibt man jetzt die kathol. Lehrrichtung zu und sucht diese dafür als eine Zwangsfrucht der historischen Verhältnisse zu erklären.

Den Weg zum Vater und Sohne zeigt nach Irenäus der Glaube (V 8, 3). Durch den Glauben fängt der Mensch an, besser zu werden (V 10, 1), geschieht die Vereinigung mit Gott (V 28, 1); ein Heil für alle, die an ihn glauben (IV 6, 7). Wer an den Sohn Gottes glaubt, wird unvergänglich und leidenslos und teilhaftig des Himmelreichs (IV 24, 2). Nachlassung der Sünden gibt es für die, so an den Herrn glauben (IV 27, 2) und die Worte Petri „Der Glaube reinigt die Herzen" macht Irenäus zu den seinigen (III 12, 14). Empfang und Besitz des Geistes hängen vom Glauben ab (V 9, 2), während der Unglaube Trennung von Gott und seinen Gütern bedeutet (V 27, 2). Wer den Glauben hat, einen Glauben, wie ihn Abraham besaß, wird (a vinculis) gelöst und belebt und zum Heile berufen (IV 8, 2), dieses sind die wahren Söhne Abrahams, die mit ihm gesegnet werden, wie es die Schrift prophetisch verkündigte (V 32, 2), denn der Glaube an Gott den Allerhöchsten rechtfertigt den Menschen (IV 5, 5).

Was ist dieser Glaube nun, und in welchem Sinne wird er zur Rechtfertigung und zum Heile in Beziehung gesetzt?

Daß jeder Glaube, wie immer man ihn nun auffassen und erklären will, auf jeden Fall auch ein Erkennen einschließt, „muß allgemein zugestanden werden, mag man sich auch alles Bestimmtere dabei vorbehalten" (Kaftan: Glaube und Dogmatik, Ztschft. f. Theol. und Kirche 1891 p. 479). So tritt denn auch bei Irenäus dieses Moment in den Vordergrund. Überall, wo der Glaube genannt wird, da ist in erster Linie die göttliche Wahrheit gemeint, die sein Objekt bildet. Damit dieser Glaube ergänzt und vervollkommnet werde, schritt die göttliche Offenbarung immer fort (IV 10, 3); wer nicht, oder nicht in rechter Weise glaubt, vereitelt diese Offenbarung. (ib.) Belegstellen kann man fast in jedem Kapitel finden. Die Berührung mit der Gnosis zeitigt gelegentlich sogar Äußerungen, die bedenklich intellektualistisch klingen, wo dann Glauben und Erkennen fast identifiziert werden. Doch ist Irenäus weit entfernt, den Unterschied zwischen der rein religiösen und der wissenschaftlichen Seite zu verkennen, denn „da der Glaube einer und derselbe ist, so vermehrt ihn weder, wer viel, noch verringert ihn, wer wenig darüber sprechen kann" (I 10, 2).

Wenn aber aus dem Glauben das „Heil" kommen soll,

wenn durch ihn die „Sündenvergebung“ und „Vereinigung mit Gott“ geschieht, kurz, wenn der Glaube rechtfertigen soll, so kann sich sein Begriff unmöglich auf eine bloße Verstandeszustimmung beschränken, um so weniger, als diese an sich bereits nicht ohne Mitwirkung des Willens zu Stande kommen kann, also eine sittliche Tat ist.[1]) Der theoretische Glaube kann wohl als erstes Erfordernis, als Disposition für die Rechtfertigung gelten, aber nicht diese selbst vermitteln. Ob sich Irenäus den Glauben, wenn er ihn zum Heil in Beziehung stellt, als eine derartige disponierende Ursache vorgestellt habe, läßt sich freilich nicht bestimmt entscheiden, aber auch nicht abweisen. Stellen wie V 8, 3, V 10, 1 (pag. 75) u. a. lassen diese Möglichkeit jedenfalls offen. Daß „der Glaube den Weg zum Vater und Sohne zeigt“, daß durch ihn „der Mensch beginnt, besser zu werden“, kann ebensowohl in diesem Sinne verstanden werden, wie von dem wirksamen, lebendigen, die Rechtfertigung wesentlich in sich begreifenden Heilsglauben, der ja seinerseits auch erst den Anfang auf dem Weg zu Gott hin und zur Vollkommenheit darstellt. An andern Stellen ist diese letztere Auffassung ausschließlich geboten (z. B. IV 27, 2, 8, 2, 5, 5, V 32, 2) und hier ist dann eine Beschränkung auf eine rein theoretische Funktion gänzlich unmöglich. Nichts ist bei Irenäus sicherer als diese Tatsache. Seine ganze wohldurchdachte Anschauung vom Verhältnis Gottes zum Menschen, seine spezifisch-anthropologischen Anschauungen und besonders die Theorie vom Geiste sprechen hier aufs klarste.

Alles Gute, Heilige, Göttliche, dessen der Mensch fähig ist, fließt bei Irenäus in den Begriff des πνεῦμα zusammen. Das πνεῦμα ist ja das absolut Heilige und Gute, das göttliche Wesen selbst, sofern es subjektives Leben im Menschen geworden ist. Das erste Eintreten des Pneuma muß logisch sonach schon rechtfertigen. Wo das Gute ist, kann nicht zugleich das Böse sein; „die Schwachheit des Fleisches wird von der Stärke des Geistes verschlungen“ (V 9, 2). Wird nun der Mensch geistig durch den Glauben, so muß dieser seinem Wesen nach dem Wesen des

1) Nichts anderes will Ir. an der bekannten „pelagianischen“ Stelle IV 27, 2 sagen: non tantum in operibus sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Dominus . . . .

Geistes wenigstens entsprechen. Wir sehen hier vorläufig noch von einer näheren Erörterung des Verhältnisses zwischen Glauben und Geist ab; wir stellen nur die einfache logische Erwägung auf, daß der Glaube, wenn er gut, vollkommen machen soll (das besagte der Geistesbesitz), in sich dementsprechend beschaffen sein muß. Der Inhalt des Glaubensbegriffes ergibt sich also durch einen Rückschluß vom Wesen des Geistes. Was besagte bei Irenäus die pneumatische Vollkommenheit? Erschöpfte sie sich in einer nuda scientia oder war sie mehr?

Wir haben im vorigen Abschnitt gerade die sittlichen Wirkungen des Geistes hervortreten sehen. Der Geist gab Leben mit Gott, geistiges Leben, eine sittliche Stärke, die selbst Martyrer schuf. Das war ja gerade der Zweck des Geistes und darum stieg er in das Menschengeschlecht herab, „den Willen des Vaters in den Geschöpfen zu wirken und sie erneuernd von der Altheit zur Neuheit Christi" (III 17, 1). Ist das göttliche Wesen an sich ein persönliches Erkennen und Wollen, „ganz Verstand, ganz wirksamer Geist", wie sich Irenäus ausdrückt, so muß es sich als Erkennen und Wollen auch geltend machen, — jetzt selbstverständlich aber nicht mehr in metaphysischer Ungeteiltheit, — wenn es als πνεῦμα dem Menschen immanent geworden. In einer nur intellektuellen Seelentätigkeit wäre sonach das πνεῦμα (und mit ihm die Rechtfertigung) nicht völlig besessen, wie anderseits auch, — das ist die notwendige Korrelation, – eine Seite des menschlichen Geistes dem Göttlichen abgewandt bleibt. Der menschliche Faktor, der das Göttliche ergreifen soll, muß die volle Aktivität besitzen, wie sie durch den Gegenstand seiner Wirksamkeit bestimmt und erfordert wird. So oft also Irenäus die Rechtfertigung auf den Glauben gründet, muß er diesen als eine Betätigung aller Seelenkräfte gedacht haben, ohne die der Besitz des πνεῦμα undenkbar bleibt.[1]) Wie der Mensch vor-

1) „Dieser Glaube, dessen Anlage und Bedürfnis im allgemeinen als das sehnende Verlangen nach der Ergänzung unseres Daseins aus Gott schon im Menschen liegt, ist wesentlich einerseits Selbsthingabe an Gott, anderseits Ergreifen, Aneignen des von Gott durch Christus Dargebotenen, das aber eben nur in solcher Selbsthingabe ergriffen und besessen werden kann. Er ist nicht eine einzelne Tätigkeit des menschlichen Erkennens, Fühlens oder Wollens, sondern ein Komplex von Tätigkeiten, etwas was nur durch

her böse war, nicht bloß, weil er das Böse gekannt, sondern hauptsächlich, weil er es gewollt und vollbracht hat, so erfolgt jetzt seine Umwandlung zum Guten, die Rechtfertigung, nicht durch einseitige Kenntnisnahme, sondern ebenso durch das Wollen, durch die ganze Hingabe an das Gute. Eine systematische Darstellung des Bekehrungsprozesses nach seinen einzelnen Momenten hat Irenäus freilich nirgends gegeben, ebensowenig wie der Apostel Paulus. Indessen zeigen gelegentliche Äußerungen genugsam, daß er sich des psychologischen Herganges klar bewußt war. So wird Adam nach der Sünde von Furcht und Scham ergriffen. In Einsicht seiner Sünde und voll Reue kasteite er seinen Leib, sich selbst demütigend und suchte dadurch zu büßen. Dem Bußfertigen aber verleiht Gott seine Huld (III 23, 5). Freilich sind die hier genannten Momente nicht ausdrücklich mit dem Glauben an Gott in Zusammenhang gebracht. Da aber Adam denselben durch die Sünde nicht verloren hatte, so ist es wenigens sachlich nicht unrichtig, sich hierauf zu beziehen. Anderswo ist Irenäus deutlicher. Den engsten Zusammenhang zwischen Glaube, Hoffnung und Liebe ausdrückend bemerkt er: Denn immer bleibt der Glaube an unsern Meister fest bestehen und bezeugt uns, daß nur einer wirklich Gott ist, damit wir ihn immer wahrhaft lieben, weil er allein der Vater ist, und damit wir hoffen, später noch mehr von Gott zu erhalten und zu lernen, weil er gut ist und unermeßliche Schätze und ein endloses Reich hat und allweise ist (II 28, 3). Aus dem Glauben an Gott erwächst uns das Vertrauen (IV 33, 7), in ihm erwarten wir den Sohn Gottes (IV 9, 2), in ihm ehren und fürchten und lieben wir Gott, so daß wir ihn nicht einmal in Gedanken beleidigen, denn das eben „ist des Glaubens Probe und Erweis“ (IV 16, 5). Mit dem größten Nachdruck betont Irenäus vor allem (im Anschluß an Röm. 13, 10 u. 1 Cor. 13, 3. 13.) die Liebe. Sie erst mache den Menschen vollkommen und der Gott Liebende sei vollkommen in diesem Leben und im künftigen. Denn niemals

---

das Zusammenwirken aller Seelenkräfte zu Stande kommt. Hoffnung, Liebe, Furcht und Vertrauen, Demut und Gehorsam, Standhaftigkeit und Eifer, — alle diese Dinge liegen in dem rechtfertigenden Glauben.“ So Döllinger (Christ. u. Kirche p. 197) in moderner Ausdrucksweise, was auch Ir. will.

hören wir auf, Gott zu lieben, und je mehr wir ihn betrachten (nämlich im Glauben), — hier wird die Wurzel der Liebe aufgezeigt, — umsomehr lieben wir ihn (IV 12, 2). Die Häretiker, die den Glauben ändern, sind für Irenäus darum auch der Liebe bar (IV 33, 7). Alle diese genannten Qualitäten kommen sonach dem Glauben zu, wenn er vollkommen, pneumatisch machen, rechtfertigen soll. Es ist eine Betätigung aller seelischen Fähigkeiten, weil alle diese im Begriffe des πνεῦμα zusammenfließen.

Zugleich steht damit auch a priori der paulinische Charakter dieses irenäischen Glaubens fest. Operiert auch Paulus mit den Kategorieen πίστις und πνεῦμα und bedeutet ihm letztere unzweifelhaft die neue ethische Grundkraft des Christen, erstere aber deren Aneignungsmittel, so ergibt sich mit der gleichen Logik die Notwendigkeit eines ethischen Moments (resp. sämtlicher genannten) in seinem Glaubensbegriff und so rechtfertigt bei ihm die πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη oder auch schlechtweg die πίστις, in deren Wortsinn dann die Liebe mitgedacht ist (Röm. 5, 1). In diesem Sinne wird der Glaube Abraham als Gerechtigkeit angerechnet, in diesem Sinne ist das Evangelium eine Gotteskraft, zum Heile für alle, die glauben.

An diesen lebendigen, wirksamen Glauben kann auch Irenäus nur gedacht haben, wenn er zum Heile volle „Hingabe" an Gott fordert [1]) oder wenn er das geistige Leben durch „Hingebung der Seele an den Geist" zu Stande kommen läßt,[2]) Ausdrücke, deren Tragweite ja über ein intellektuelles Fürwahrhalten hinausgeht. Der Glaube, durch den Abraham gerechtfertigt wurde, wird als Fürwahrhalten und Vertrauen bezeichnet [3]) und als Beweggrund und Triebfeder seiner Handlungen erklärt. Da Abraham „gemäß seinem Glauben",[4]) „im Edelmute des Glaubens",[5]) „mit Recht" [6]) dem Worte Gottes folgte und dadurch ein Freund Gottes wurde,[7]) so kann dieser Glaube begrifflich nicht ohne die wirkende Liebe gedacht sein.

1) IV 16, 4. — 2) V 9, 1.
3) IV 5, 3. — 4) IV 5, 4.
5) IV 13, 4. (Es ist bezeichnend, daß das einzige Zitat, welches Ir. dem Jakobusbriefe entnimmt, gerade diese paulinisch klingende Stelle ist.)
6) IV 5, 3. — 7) IV 13, 4.

Aus der Liebe, vielmehr aus dem Glauben, der durch die Liebe wirksam ist, folgen logisch die entsprechenden Werke als äußere Betätigung der vorhandenen innerlichen Triebkraft. Ob sich Paulus das Verhältnis zwischen dem Glauben und den Werken als ein schlechthin notwendiges gedacht hat, darüber mag man streiten. Auf jeden Fall ist aber bereits durch ihn der Sprachgebrauch eingeführt, Glaube und Liebe als getrennt gedacht nebeneinanderzustellen und einen Glauben so zu nennen, der nicht wirksam zu sein braucht. Dafür werden 1 Co. 13, 2 u. 13, 13 ewig beweiskräftig sein, um von den Konsequenzen, die sich aus den häufigen Ermahnungen an schon Gläubige ergeben, ganz zu schweigen. Wie dann in der Folgezeit dieser Sprachgebrauch immer gewöhnlicher wurde und welche Ursachen hier mitwirkten, gehört nicht zu unserm Thema, — sicher ist, daß Irenäus mehrfach sowohl Glaube und Liebe, als auch Glaube und Werke einfach koordiniert. So erklärt er z. B., daß Gott von den Israeliten nicht Schlacht- und Brandopfer, sondern Glauben und Gehorsam und Gerechtigkeit um ihres Heiles willen verlangte (IV 17, 4). Gerettet werden die, welche Gott lieben und in ihrem Geschlechte dem Worte Gottes folgen (IV 28, 2) und das Erbteil erlangen, die an Gott glauben und die Liebe gegen ihn bewahren wie Chaleb und Jephone (IV 28,3). Vollkommen sind jene, die an Gott den Glauben bewahrt und gegen den Nächsten Gerechtigkeit geübt haben (V 6,1). Die Auferstehung bringt das Wort denen, die glauben und den Willen seines Vaters tun (V 27, 1), durch Glauben und keuschen Wandel sollen wir den Geist bewahren (V 9, 3) u. s. w. (vergl. noch IV 41, 2. 3; 39, 2; 22,2).

In diesen und ähnlichen Stellen ist also der Glaube nicht als der lebendige wirksame und als solcher rechtfertigende, sondern als bloßes Fürwahrhalten verstanden, und daneben die Liebe resp. die Liebes*übung* angereiht. Damit ist aber nicht der bisherige Standpunkt der Glaubensgerechtigkeit verlassen, als ob in der Liebe oder den Werken ein zweiter und dritter Faktor für die Rechtfertigung gefordert würde. Denn einmal wird die reale Einheitlichkeit eines Begriffes (hier des rechtfertigenden Glaubens) noch nicht zerrissen, wenn man ihn mit zwei oder mehreren Ausdrücken wiedergibt, — das bezieht sich vorwiegend auf die Zu-

sammenstellung Glaube und Liebe,[1]) — zum zweiten aber hat Irenäus, wie aus der unregelmäßigen Ausdrucksweise hervorgeht, (jedesmal eine andere Zusammenstellung), gar keine theologisch genaue Beschreibung und Begrenzung der Rechtfertigung beabsichtigt. Er kann darum die Gerechtigkeit, den Gehorsam, die Nächstenliebe u. s. w. namhaft machen ohne sie als integrale Bestandteile der Rechtfertigung gedacht zu haben und ohne daß wir ihn eines „gesetzlichen“ Standpunktes zeihen dürften. Ein Urteil hierüber ist nur dort zu gewinnen, wo das Verhältnis von Werken und Gerechtigkeit ausdrücklich deutlich gemacht wird. Betrachten wir darum eine Stelle, in der das der Fall ist. Wir finden sie in der Darstellung der Rechtfertigung Abrahams IV 5, 3—5.

Irenäus zitiert im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden Joh. 8, 56 Abraham, euer Vater frohlockte .... und fragt dann „warum“? Der Grund liegt ihm in Rö. 4, 3: ἐπίστευσε δὲ Αβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην· πρῶτον μέν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς, μόνος Θεός· ἔπειτα δὲ, ὅτι ποιήσει τὸ σπέρμα αὐτοῦ ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ. Hier ist also der rechtfertigende Glaube näher definiert, es ist Verstandeszustimmung und Vertrauen. Das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, daß er an den Herrn und seine Versprechungen glaubte. Damit ist die Rechtfertigung abgeschlossen, der Glaube hat Abraham gerettet; das Folgende, worin Abrahams Tun beschrieben wird, setzt beides voraus: Mit Recht also (nämlich weil er glaubte!) verließ er seine Verwandtschaft und folgte dem Worte Gottes, ... mit Recht nehmen auch wir, die wir denselben Glauben haben, wie Abraham, das Kreuz auf uns und folgen ihm; in Abraham nämlich hatte voraus gelernt und sich gewöhnt der Mensch, dem Worte Gottes zu folgen. Denn seinem Glauben gemäß dem Worte Gottes folgend, hat Abraham bereitwillig seinen einzigen und geliebten Sohn Gott zum Opfer überlassen .... Der Glaube und die (glaubensgemäßen) Werke

---

1) Man denkt auch protestantischerseits jetzt schon unbefangener über diesen Punkt. „Daß Glaube und Liebe das Ganze ausmachen“, sagt v. d. Golz (Ign. v. Antiochien, TU XII 2, p. 102), „ist zwar nicht paulinisch, es ist aber auch nicht richtig es eine Abschwächung des Paulinismus zu nennen. Es ist überhaupt eine andere Art, die Sache zusammenzufassen, welche wiederum mit Joh. verwandt ist“.

sind hier also zusammen behandelt, die Rechtfertigung aber korrekt in paulinischem Sinne zwischen beide gesetzt. Glaube, Rechtfertigung, Werke heißt die Kette, nicht (wie bei Jakobus z. B.) Glaube (toter), Werke, Rechtfertigung. Das wird zum Schlusse noch einmal ausdrücklich ausgesprochen: Fides enim, quae est ad altissimum, iustificat hominem.

Wenn Irenäus einen pseudopaulinischen Standpunkt der Werkgerechtigkeit vertreten hätte, so müßte sich dieser in unserer Stelle offenbart haben. Demgegenüber lehrt dieselbe aufs klarste, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben kommt. Wir können uns nun, ohne auf die andern zahlreichen Belegstellen einzugehen, durch eine einfache logische Erwägung vergewissern, daß der umgekehrte Verdacht ganz unberechtigt und eigentlich gedankenlos ist.

Wo Irenäus sagt, daß der Mensch aus Glauben und Werken das Heil erlange, vollkommen werde u. s. w., hat er, ohne eine Gleichung herstellen zu wollen, mehr genannt, als in abstracto zur Rechtfertigung nötig ist. Das ist angängig, da ja ohne Zweifel derjenige selig wird, bei dem beides vorhanden ist. Hätte Irenäus aber tatsächlich die Rechtfertigung von den Werken abhängig machen wollen, so dürfte er sich anderswo nicht mehr mit dem Glauben allein begnügen, wie er es an zahllosen Stellen getan hat. (Vergl. nur die schon angeführten pag. 270 f.) Eine einzige Stelle, in der die Werke mitgefordert werden, schließt es unbedingt aus, irgendwo nur den Glauben allein zu nennen, selbst wenn darin schon die Liebe mitgedacht ist. Denn auch der in Liebe wirksame Glaube enthält begrifflich noch keine Werke. Es hilft hier nichts, die Möglichkeit einer Inkonsequenz anzunehmen, weil das in diesem Falle unserm Kirchenvater geradezu eine Verletzung des Identitätsgesetzes unterschieben heißt. Das ist methodisch absolut unzulässig und hätte in unserm Falle auch nicht die bescheidenste Wahrscheinlichkeit für sich. Irenäus kann nicht so und so viele Male behaupten, zur Rechtfertigung sind Glaube und Werke nötig, und ebenso oft wieder das Gegenteil, es genügt der Glaube allein. Das hieße dort $A = A$ setzen und hier $^1/_2\ A = A$.

Hier wird uns nun sicher eingewandt werden, daß IV 6, 5 die Erklärung stehe: „Glauben, d. h. seinen (Gottes) Willen tun.“ Irenäus identifiziere also den Glauben mit der Gesetzes-

erfüllung und gleiche so selbst die obige Differenz aus, denn glauben, das bedeute ihm gute Werke tun. — Wird diese Stelle in solcher Weise aufgefaßt[1]) und zur Unterlage der Beweisführung gemacht, so ist dann das Urteil nicht auffällig, daß Irenäus „den Begriff des Apostels Paulus vom rechtfertigenden Glauben gar nicht versteht (Ritschl a. a. O. p. 316), entfernt er sich doch im Dienste der werktätigen Lebensrichtung so weit von aller Analogie mit der apostolischen Denkweise, den Glauben an Gott als die Erfüllung seines Willens zu deuten" (ibid.) und daß somit „der der ganzen irenäischen Position zu Grunde liegende und dieselbe zugleich von der paulinischen prinzipiell trennende Gedanke jener ist, daß das Gesetz gerecht mache und seine Erfüllung das Leben bewirke." (Joh. Werner p. 191)[2])

In Wahrheit bietet nun der inkrimierte Ausspruch keinerlei Beweis in diesem Sinne. Zunächst läßt die Stelle möglicherweise noch eine ganz andere Deutung zu. Sie schließt sich nämlich an den in IV 6, 4 vorangegangenen Satz an: „Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden; gerade das aber, daß er erkannt werde, ist der Wille des Vaters". Nun fährt Irenäus fort: „Diese Erkenntnis brachte der Sohn allen, die glauben" und fügt dann den Beweiszirkel vervollständigend bei: „glauben heißt seinen Willen tun", indem er den oben erwähnten Willen des Vaters durch den Glauben erfüllt sieht. Also nicht, glauben d. h. soviel wie gute Werke tun, wäre zu deuten, sondern hier stünde nur: Wenn ich glaube, so tue ich damit Gottes Willen. Gott hat gewollt, daß ich glaube, weil er gewollt hat, daß er erkannt werde. Und weil ich ihn erkenne, indem ich glaube, hat dieser Wille (in meinem Glauben) seine Erfüllung gefunden: Also heißt „glauben seinen Willen tun".

Dem entspräche es auch vollständig, wenn Irenäus dann

---

1) Es ist das, soviel uns bekannt, ausnahmslos geschehen. Als Beispiel mag hier Böhringers Urteil verzeichnet sein: „Ebenso schwankend ist, wie er (Ir.) sich über den Glauben äußert. Denn bald bestimmt er ihn als das Vertrauen auf die Verheißungen Gottes, bald als praktische Nachfolge Christi, denn „an ihn glauben heißt seinen Willen tun" (a. a. O. p. 575).

2) Selbst Klebba kommt anbetrachts dieser scheinbaren Schwierigkeit zu der schiefen Formulierung: Nicht der tote Glaube hat (nach Ir.) Abraham gerettet, sondern die aus dem Glauben entspringende Tat (125).

fortfährt: „die aber nicht glauben und darum sein Licht fliehen . . . .“ Ist unsere Erklärung richtig, so bildet dieses gegenübergestellte „nicht glauben und darum sein Licht fliehen“, d. h. der Erkenntnis aus dem Wege gehen, einen passenden Gegensatz.

Wenn das unpaulinisch sein soll, so muß Paulus gelehrt haben, Gott wolle nicht erkannt werden, und die welche glauben, handeln gegen seinen Willen.

Wir wollen aber auf diese Erklärung nicht allzuviel Gewicht legen. Es wäre auch möglich, daß Irenäus gemeint hat, glauben, d. h. seine Gebote halten, und dann ist dieses Wort ein Seitenhieb auf die Gnostiker. Wenn Irenäus nämlich erklärt, daß „dazu der Vater den Sohn kund gemacht hat, um sich durch ihn allen zu offenbaren und die Gerechten, welche an ihn glauben, in die Unvergänglicheit und die ewige Herrlichkeit aufzunehmen“, so kann er es sich dabei nicht versagen, seinen Gegnern diese himmlische Herrlichkeit durch den Glauben doch gleich etwas weiter zu rücken und ihnen die unbequeme Mahnung vorzuhalten: Die Gebote beobachten gehört aber auch dazu, „glauben, d. h. seinen Willen tun“. Mag man hier immer die Form beanstanden, dem Sinne nach und so, wie diese Worte im Zusammenhange stehen, geben sie nur wieder, was auch Paulus ausspricht, wenn er z. B. Gal. 5, 13 mahnt, die Freiheit nicht zum Anlasse für das Fleisch zu gebrauchen, und denen, welche Werke des Fleisches tun, den Unzüchtigen, Unlautern usw. das Reich Gottes verschließt. Auch Paulus hätte hier ruhig beifügen können, denn in der Freiheit leben d. h. die Gebote halten, d. h. Gottes Willen tun.

Als Ergebnis können wir feststellen, daß eine Rechtfertigung aus Werken bei Irenäus nicht zu erweisen ist. Das wird sich noch sicherer bewähren, wenn wir auch den positiven Wert der Werke bestimmt haben.

Inseparabilis est bona vita a fide, quae per dilectionem operatur. In dieser bekannten Sentenz kennzeichnet Augustinus kurz das Verhältnis von Glauben und Werken, und er tut das mit dem Anspruch, die echte Lehre des hl. Paulus zu geben, bezw. sie Entstellungen gegenüber zu wahren. Wo der wirksame Glaube, wie ihn Paulus verstanden habe, vorhanden sei, da fehle auch die Betätigung desselben nach außen nicht. Denselben

augustinischen Standpunkt finden wir bereits in vollem Umfange von Irenäus vertreten, und es erhellt daraus zugleich unser Urteil, ob Irenäus hier paulinisch gedacht habe.[1])

Der Zusammenhang zwischen Glauben und Werken trat bereits in dem Abrahambeispiel hervor. Irenäus betrachtete den Gehorsam Abrahams als die entsprechende und, wenn auch nicht selbstverständliche, so doch richtige und folgerichtige Betätigung seines Glaubens. Auch die häufige Zusammenstellung von Glauben und Werken könnte man zu Gunsten des inneren Zusammenhanges beider deuten. In einigen Fällen wird diese Vermutung sehr wahrscheinlich. Wenn Irenäus z. B. IV 83, 3 die Verdammten als solche definiert, die „nicht glaubten und sich Gott nicht unterwarfen", so wäre bei einer einfachen Addition eine Größe überflüssig und wir verstehen besser „die nicht glaubten und — demgemäß — sich Gott nicht unterwarfen". Deutlicher wird das Verhältnis, wenn ein „vernunftgemäßes, geistiges Leben" auf den Rat des Geistes und den Gehorsam gegen diesen gegründet wird (V 8, 2), während strafwürdige Handlungen für Irenäus identisch sind mit solchen, die ohne den Rat des Geistes geschehen (IV 27, 1). Das Bewußtsein der sittlichen Pflichten fließt erst aus dem Glauben[2]) und dieser heiligt die Handlung. Eine bloß äußerlich dargebrachte Opfergabe nützt darum dem Menschen nichts, sofern er innerlich die Sünde hat. Als Betätigung der inneren Güte will Gott die Opfer haben. Also non sacrificia sanctificant hominem, ... sed conscientia ejus qui offert, sanctificat sacrificium (IV 18, 3. vergl. IV 18, 3 u. 4 die ganzen Abschnitte). Die Säufer, Unzüchtigen, Diebe, Geizhälse und andere Lasterhaften werden „Kinder des Unglaubens" genannt (IV 27, 4), und auf die guten Handlungen wendet Irenäus das

---

1) Einstimmigkeit kann hier freilich nicht erhofft werden. Vgl. einerseits Harnack: Die Lehre vom alleinseligmachenden Glauben. Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1891, p. 82 ff. Dagegen Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Rechtfertigung. Tüb. Theol. Qu.-Schr. 1901, p. 481 ff.

2) IV 9, 1 fide iustificatis congruentia dat (Deus) praecepta . . . . IV 16, 5 „die natürlichen freiheitsgemäßen uns allen gemeinsamen Gebote aber verschärfte und vermehrte er, indem er in großherziger Freigebigkeit den Menschen durch die Adoption es verlieh, Gott als Vater zu wissen und ihn von ganzem Herzen zu lieben und bereitwillig seinem Worte zu folgen und sich nicht nur von bösen Werken, sondern auch von Begierden danach zu enthalten."

Wort Petri von der Erprobung und Erweisung des Glaubens an (IV 16, 5). Das Getreide, das in die Scheuer aufgenommen wird, sind die durch den Glauben an Gott Fruchtbringenden (V 28, 4). Als Glaubensfrucht behandelt Irenäus die Werke auch in einer ausführlichen Erläuterung des paulinischen Bildes vom wilden Ölzweig und der edlen Olive [1]) und bemerkt dazu: „So werden auch die Menschen, wenn sie durch den Glauben besser werden und den Geist Gottes aufnehmen und seine Fruchtbringung entfalten, geistig sein, gleichsam im Paradiese gepflanzt" (V 10, 1). Wieder lautet die Kette: Glaube, Geist (d. i. Rechtfertigung), Werke und letztere werden die Frucht der Rechtfertigung genannt.

Unter diesen Umständen widerspricht es dann der Lehre Pauli nicht im geringsten, wenn Irenäus dem gnostischen Liberalismus gegenüber auf Gottesfurcht und gute Werke dringt. Wie der Apostel die Korinther ermahnt, daß sie die Gnade nicht umsonst empfangen haben sollen (2. Co. 6, 1), so fordert Irenäus Werke der Gerechtigkeit, „damit auf uns ruhe (bleibe) der (empfangene) Geist Gottes" (IV 36, 6). Ein Abschwenken von der geraden paulinischen Linie zu einem unterchristlichen Moralismus können wir in dieser Tatsache nicht erblicken, erklärt ja auch der Hauptverfechter dieser These wieder: „Die Sittlichkeit ist nicht das Höchste im Christentum, aber sie ist das schlechthin Unveräußerliche. Ein Christentum, welches sich nicht in ihrer Sphäre hält, ist als ein abscheulicher Irrtum gerichtet" [2]) (Harnack: Ztschft. für Theol. u. Kirche pag. 176). Also nicht die Sittlichkeit ist unterchristlich und pseudopaulinisch, sondern nur eine Sittlichkeit, die sich, entfernt vom Fundamente des Christentums (und des Paulinismus), losgelöst vom Glauben, aufbaut. Daß unsern Kirchenvater ein derartiger Vorwurf nicht treffen kann, dürfte schon aus dem Bisherigen deutlich hervorgehen. Wer das Heil auf den Glauben gründet und die Werke als Früchte dieses Glaubens und seiner Rechtfertigung

---

1) Vgl. auch III 17, 3 den Vergleich zwischen dem Geist und dem fruchttragenden Zehner.

2) Wir wollen zur Verteidigung unseres Kirchenvaters auch noch die Worte Wernles (a. a. O. p. 406) hierhersetzen: „Alle diese Moralisten sind im Grunde gute Jünger Jesu, und nehmen an der wirklichen — nicht an der theologischen — Erlösung teil!"

betrachtet, ist von einer gesetzlichen Auffassung des Christentums ebenso weit entfernt, wie der Weltapostel.

Es steht nun freilich fest, daß nach Irenäus nur das Heil erlangt, wer die Naturgebote erfüllt (IV 15, 1), die schon vor aller Gesetzgebung den Menschen verpflichteten. Wiederholt hat er erklärt (cfr. den zweiten Abschnitt), daß das Gewissensgesetz im Gegensatze zu den Zeremonialvorschriften ewig gültig und verbindlich sei und er hat neben rationalistischen Erwägungen, die in der wesentlichen summarischen Gleichstellung des Dekalogs mit dem Liebesgebot Christi gipfelten (IV 12, 2), auch den Schriftbeweis geltend machen können, insofern schon das Gespräch Christi mit dem Jüngling (Matth. 19, 17 ff.) in diese Richtung zu weisen schien (IV 12, 5). Nur das Zeremonialgesetz fällt sonach im N. T. fort, der Dekalog, das natürliche Sittengesetz, bleibt. Trat die paulinische Kritik für Freiheit vom Gesetz ein, so die irenäische für das „Gesetz der Freiheit". In diesem Ausdrucke ist nun aber zugleich die Lösung des anscheinend hier vorliegenden Gegensatzes gegeben. Schließt nämlich das eigentliche Gesetz immer das Moment des Zwanges, das dringende Muß ein, und „erscheint es demnach zweifelhaft, ob das Sittengesetz noch als Gesetz bezeichnet werden kann" (Ulrici: Das Sittengesetz. Herzogs Real-Enzykl. XI 1884² p. 317), so vermag das irenäische „Gesetz der Freiheit" dem Christentum auch keinen gesetzlichen Charakter aufzuprägen. Es trat im zweiten Abschnitte bereits hervor, wie nach Irenäus das Sittengesetz erst durch die Zeremonialgebote und ihren Zwang Gesetz im eigentlichen Sinne des Wortes und der paulinischen Kritik wurde. Somit ist umgekehrt die Freiheit vom Gesetz tatsächlich vorhanden, sobald die Zeremonialvorschriften aus dem Gesamtkomplex des νόμος ausgeschieden sind. Für das Sittengesetz, mag es nun als innere Gewissenspflicht oder als geschriebener Dekalog gemeint sein, kann sich Irenäus überhaupt keine äußere gesetzliche Erfüllung im Sinne der paulinischen Kritik denken. Entweder wird es ignoriert, dann ist eine innere Trennung von Gott da, — hier trat im A. B. das Zeremonialgesetz ein, — oder es wird beobachtet, dann ist das kein gesetzliches Bemühen, wie es der Apostel verwirft, sondern das Sichausleben des einen größten, in jedes Menschenbrust wohnenden Liebesgebotes.

Daß dies auch der Standpunkt des Apostels ist, wollen

wir hier nur kurz in Erinnerung bringen. Die christliche Freiheit als Gehorsam gegen Gottes Willen zu verstehen, ist ja überhaupt das letzte Lehrziel der paulinischen Theologie. Im Dienste dieses Gedankens stehen

1) seine zahlreichen allgemeinen Äußerungen über die Notwendigkeit guter Werke (Röm. 2, 6; 6, 1; 1. Cor. 9, 24 u. a.), seine Ermahnungen dieserhalb an die Gläubigen (Gal. 6, 1; 2. Cor. 6, 1), sowie seine Ansicht von der unterschiedslosen Geltung des Naturgesetzes (Röm. 2, 14).

2) Die Zusammenstellung von πίστις und ἀγάπη (1. Cor. 13, 2. 13; Gal. 5, 6).

3) Dasselbe fordert mit logischer Notwendigkeit seine Geistestheorie. Das πνεῦμα ist Geist vom göttlichen Geiste. Geht letzterer nicht im Erkennen auf, so auch ersteres nicht. Auf der andern Seite wird dasselbe auch durch menschliches Erkennen allein nicht voll zur Aneignung gebracht. Das Willensvermögen hat ebenfalls Anteil zu nehmen (cfr. schon den Hinweis pag. 79).

4) Ist es der Lehrzweck der Theorie der Wiedergeburt, insofern diese zum Ziele eben δικαιοσύνη hat.

5) Schließlich wird das Weiterbestehen des Gesetzes dem Inhalte nach ausdrücklich betont (Röm. 3, 31; Gal. 5, 13. 14. 18. 25). Im Besitze und in der Lebenssphäre des Geistes hat das Gesetz seine volle Erfüllung gefunden.

Die paulinische Freiheit vom Gesetz und das irenäische Gesetz der Freiheit sind sonach identisch. Die Ausdrücke dürfen nicht schrecken, sie müssen verstanden werden. Das Wesen des N. B. kann nicht aus theoretischen Formeln des Irenäus bestimmt werden, sondern der Inhalt dieser ist aus dem Verständnis der ersteren zu erschließen. Gesetz der F r e i h e i t hat Irenäus betonen wollen, wie ihm diese denn zu unzähligen Malen als Epitheton des N. B., als sein lebendiger Inhalt, ja geradezu als der Zweck des Todes Christi gilt.[1]) Ebenso liegt der In=

1) Daß das N. T. ein Bund der F r e i h e i t ist, wird IV 34, 3. 4 uns wiederholt gesagt. Die Christen werden kurzweg „Freie" genannt, IV 13, 2, während die Juden das „Wort der Freiheit" nicht annehmen wollen IV 33, 1. Der Urheber der Freiheit ist Christus IV 9, 1, denn er ist unserer Freiheit wegen gestorben V 9, 4. Besonders bezeichnend ist, daß das Wesen der Freiheit in den Glauben gesetzt wird IV 33, 14.

halt des Begriffes vivificatrix lex (IV 34, 4) in dem ersten Worte. Nicht die lex ist es, als die sich Irenäus das Christentum wesentlich denkt, — hier haben wir nur eine einfache Akkommodation des Ausdruckes an feststehende, bekannte Begriffe, — daß dieses Gesetz Leben spendet, ist der Gesichtspunkt, auf den es ankommt. Was aber nach Irenäus das Leben bringt, haben wir ja bereits gesehen, es war der Geist, der wesentliche Gegensatz zu allem gesetzlichen Tun.

Die primäre Heilskraft und Heilsmacht des Glaubens bleibt also gewahrt. Der Gang unserer Untersuchung hat uns, von wo wir auch ausgingen, zu demselben Worte geführt, das wir im Anfang dieses Kapitels als Vorfrage und Maßstab für den paulinischen Charakter der Rechtfertigungslehre aufgestellt haben, nämlich zu der πίστις als Aneignungsmittel des Heiles. Damit ist aber für die reale Seite der Rechtfertigungslehre eine prinzipielle Übereinstimmung zwischen Paulus und Irenäus ausgesprochen, allerdings nicht im Sinne der sola fides. Die lutherische Auffassung des paulinischen Glaubensbegriffes findet in Irenäus ebensowenig eine Stütze, wie man sein Zeugnis für die katholische Lehre durch den Hinweis auf die ganze gesetzliche Richtung des damaligen Kirchentums zu entkräften vermöchte. Unsere Untersuchung hat gezeigt, daß dieser Vorwurf in der irenäischen Behandlung der hier in Betracht kommenden Instanzen, — der guten Werke und der Bezeichnung des Christentums als neues „Gesetz“ — seine Begründung nicht findet. Denn dort war der Glaube Fundament und Wurzel der Werke, hier des christlichen Gesetzes Inhalt und Wesen. Mit seinem Glaubensbegriff und trotz desselben steht Irenäus, weit entfernt vom Judaismus, auf der Höhe des christlichen Gedankens, wahrt er die christliche Freiheit, wird er dem Apostel Paulus in diesem fundamentalsten Lehrstücke gerecht.

Den bisherigen Befund haben wir nun zum Schlusse noch nach der formalen Seite hin zu ergänzen.

Was ist jener Glaube? Menschen- oder Gotteswerk? Und wie stellt sich hier Irenäus zu Paulus?

Die Frage, in welcher Weise Gnade und Freiheit sich nach der Ansicht des Apostels auswirkten, gehört zu den umstrittensten in dem ganzen Gebiete der Theologie. Die äußersten Extreme und die kompliziertesten Vermittlungsversuche sind in der Weiter-

entwicklung dieses Problems gleichermaßen vertreten worden. Für uns liegt zu näherem Eingehen hierauf kein Bedürfnis vor, da schon eine negative These uns die Richtschnur zur Beurteilung des zwischen Paulus und Irenäus hier obwaltenden Verhältnisses bieten kann. Als keines weiteren Beweises bedürftig stellen wir den Satz auf, daß nach Paulus der gefallene Mensch nicht aus eigener Kraft oder durch eigenes Bemühen die Gerechtigkeit in sich herstellen könne. Dem entspricht umgekehrt die Auffassung der Rechtfertigung als Gnade[1]) in allen ihren Stufen. Wie der Apostel auch immer ausgelegt und verstanden werden mag, in diesem Punkte, der zu den unveräußerlichsten und markantesten des Paulinismus gehört, haben wir heute von christlicher Seite wohl keinen Widerspruch zu gewärtigen. Gerade in demselben Punkte aber hat man Irenäus von jeher — schon die Zenturiatoren taten es — pelagianisierende Tendenz und schriftwidrige und unpaulinische Vernachlässigung des Gnadenmoments zum Vorwurf gemacht, und bei dem Nachdrucke, den er gegenüber der gnostischen Herabziehung des Willens ins Naturhafte gezwungenermaßen auf die Freiheit legt (vergl. den 1. Abschnitt), entbehrt dieser Verdacht nicht der Wahrscheinlichkeit. Auch die ausdrückliche Bestätigung hat man bereits finden wollen, wenn es nämlich IV 27, 5 heißt: non tantum in operibus, sed etiam in fide liberum et suae potestatis arbitrium homini servavit Dominus dicens, secundum fidem tuam fiat tibi. Diese Stelle besagt indessen nur, wer nicht will, braucht nicht zu glauben, gezwungen kann niemand werden, insofern ist er frei darin ebenso wie bei den Werken. Von einer „Initative im Ergreifen des Heils" (Werner) darf man um so weniger sprechen, als die Parallele, in die der Glaube hier zu den Werken gesetzt wird, gerade den gegenteiligen Schluß gebietet. Zu den Werken nämlich — das stand im Satze vorher, — ging die Initiative von Gott aus, insofern er dazu den Rat gibt (vergl. IV 37, 4).

1) Darum können die Werke nicht rechtfertigen, sondern nur der Glaube (Röm. 3, 20; 9, 30. 31. 32; Gal. 2, 16), darum ist alles „empfangen" (1 Cor. 4, 7), ist sowohl das Wollen als auch das Vollbringen von Gott (Phil. 2, 13), darum ist auch der Glaube nur eine Mittelursache in der Hand Gottes zur Rettung aus Gnade (Eph. 2, 8), überhaupt direkt eine Gnade (Phil. 1, 29).

Man wird sonach in der Frage des Pelagianismus bei Irenäus über einen Verdacht nicht hinauskommen, da weitere Belegstellen fehlen resp. mehrdeutig sind.

Das richtige Urteil kann u. E. nur zugleich mit der Beantwortung eines anderen Punktes gewonnen werden. Es handelt sich um das Verhältnis von Glaube und Geist.

Irenäus gibt gewöhnlich den allgemeinen Ausdruck: Der Geist kommt durch den Glauben.

Wie ist dieses „durch" zu verstehen? Die präzise Erklärung liegt V 6, 1 vor. Vollkommen sind also jene, heißt es, welche sowohl den Geist Gottes beständig in sich gehabt, als auch die Seelen und Leiber untadelig bewahrt haben; den Geist Gottes,[1]) fährt Irenäus erklärend fort, das heißt an Gott den Glauben bewahrend und gegen den Nächsten Gerechtigkeit beobachtend. — In welcher Weise diese häufig vorkommende Nebenstellung der Werkgerechtigkeit neben dem Glauben zu verstehen ist, haben wir bereits im Vorhergehenden aufgezeigt. Die eigentliche Rechtfertigung ist schon perfekt durch den Glauben, wenn er ein wirksamer ist und aus ihm die Werke folgen; letztere sind dann nur dieses Heilsglaubens natürliche Frucht. Gleicherweise werden sie darum auch als Früchte des Geistes bezeichnet. Der Geist wird schon ohne die Werke als vorhanden vorausgesetzt und diese als Ergebnis seines „Rates" hingestellt; wer sich leiten läßt vom Geiste Gottes, der lebt wahrhaft vernunftgemäß (V 8, 2). Haben wir in obiger Stelle also eine Erklärung des Geistesbegriffes zu sehen, so geht aus ihr etwa eine Kongruenz des πνεῦμα und des Glaubens in dem Sinne hervor, daß der Glaube (der lebendige, wirksame, rechtfertigende) gewissermaßen als das (physisch-seelische) Substrat des Geistes gedacht ist, ohne daß beide darum wesentlich und schlechthin identisch sind. Für uns genügt hier die Parallele im allgemeinen. Wir können nun kurz sein. Daß dem Geiste, dem πνεῦμα der Charakter der Gnade zukommt, ist nach der Darstellung des Irenäus nicht zu bezweifeln. Der Mensch bestand ja, seiner wesentlichen Natur nach, nur aus Leib und Seele. Das πνεῦμα war der Geist

1) Im lateinischen Texte steht nur Dei und auch das fehlt bei Erasm. Gall. u. Clarom. Der Sinn kann darum aber nicht zweifelhaft sein.

Gottes, der in den Menschen einging, um ihn *gottähnlich* und *vollkommen* zu machen (cfr. die Kardinalstelle V 6, 1). Indem Irenäus so das πνεῦμα als ein zur wesentlichen Natur des Menschen hinzukommendes göttliches Gut betrachtet, legt er ihm sachlich den Charakter der Gnade bei. Aus dem oben bestimmten Verhältnis zwischen dem πνεῦμα und dem Glauben folgt nun das Entsprechende auch für letzteren. *Ist der Geist eine Gnade, so auch der Glaube.* Dieser Gnadencharakter wird durch den Umstand nicht aufgehoben, daß der Glaube physiologisch an die Kräfte des Menschen gebunden ist. Es fragt sich nur, ob diese die einzigen und adäquaten Ursachen sind, mit anderen Worten, ob der Mensch, *indem* er glaubt,[1]) in den Grenzen der reinen Natur bleibt, *und das eben* hat Irenäus durch seine Aussagen über die Göttlichkeit des πνεῦμα *verneint*. Es ist kurz zu sagen: *Die Tatsache, daß der Mensch seine geistigen Fähigkeiten überhaupt in der Richtung des Glaubens betätigen kann, ist* Irenäus *pneumatisch* und gilt sachlich als Gnade, wenn auch der formale Gesichtspunkt der Gratuität gewöhnlich nicht eigens zur Sprache kommt.[2]) Der Glaube heißt eben darum auch Geist, weil er göttlichen Wesens, ein göttliches Gnadengeschenk ist.[3])

Damit sind sowohl beide in dem Rechtfertigungsprozeß notwendige Faktoren — Freiheit und Gnade — vernunftgemäß berücksichtigt,[4]) wie auch, in weiter Entfernung von pelagianischen Neigungen, der paulinische Gnadenstandpunkt in vollkommenster Weise festgehalten ist.

„*Auf Grund des Glaubens die Rechtfertigung*

---

1) Es versteht sich natürlich immer der volle Glaube.

2) An der Sache selbst läßt Ir. dabei aber nicht den geringsten Zweifel aufkommen. Vgl. III 12, 2; IV 11, 2. 3; 16, 5; 19, 3; 38, 1—2. 8; V 8, 1; 18, 2; 21, 3; 10, 1; III 17, 2 u. a. St.

3) Fragen der späteren Theologie, ob das Pneuma nur die Kräfte der Seele, oder auch deren Wesen begeistigt u. ähnl. bleiben hier offen.

4) Zur thomistischen und molinistischen Kontroverse wäre im Sinne des Ir. hier zu sagen: Sofern Gott objektiv Urheber und Grund der Gnade ist, geht er einen Schritt voran. Bei dem tatsächlichen Zustandekommen des Glaubens aber wirkt der Mensch das Göttliche, das ihm zu wirken verliehen, frei aus. — Mehr konnte Ir. mit den Mitteln der damaligen Terminologie nicht bieten.

erlangen, und aus Gnaden (κατὰ χάριν) gerechtfertigt werden, sind korrelate Begriffe; beide bilden gleichmäßig den Gegensatz zu einer vermeintlich aus Gesetzeswerken zu erlangenden Gerechtigkeit". Diese Worte, mit denen Simar (Die Theologie des hl. Paulus 1883² pag. 204) kurz und treffend den wesentlichen Standpunkt des Apostels Paulus charakterisiert, kann man dem realen Sachverhalte nach auch auf Irenäus anwenden.

Damit wäre die Rechtfertigungslehre abgeschlossen. Wir konnten feststellen, daß Irenäus die Souveränität des Glaubens ebenso entschieden vertritt wie der Apostel Paulus. Das bedeutet aber, den Paulinismus in seinem Kerne erfaßt zu haben. Von einem antiquierten Gesetzesstandpunkt findet sich keine Spur. Der neue Bund, das ist die Freiheit, das ist der Glaube, und dieser ist der Weg der Gerechtigkeit, den Gott bereits im A. T. angekündigt hatte (IV 33, 14). Mit diesem nicht mißverständlichen Satze hat Irenäus selbst sein Programm skizziert, und wir hatten keine Gelegenheit, ihm in der weiteren Ausführung eine Abweichung davon vorzuwerfen. Desgleichen erwies sich der paulinische Gnadenstandpunkt in dem, was Irenäus über das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Natur zur Erörterung bringt, nicht nur fundamental festgehalten, sondern auch mit bewunderungswürdiger Sicherheit weiter ausgebaut (vergl. hierzu auch was im 1. Abschnitt pag. 54 ff. über die Freiheit gesagt wurde). Es ist das um so bemerkenswerter, als hier zum erstenmale die Freiheitslehre in den Zusammenhang des theologischen Ideenkomplexes gestellt und gewertet wurde. Unser Urteil kann daher nicht zweifelhaft sein. Nennen wir Irenäus im allgemeinen einen paulinischen Theologen und Christen, so gilt das ganz besonders für die Rechtfertigungslehre.

Es erübrigt nun zum Schlusse nur noch in eine kurze Würdigung des Gesamten einzugehen.

Was M. Giffert (The christianity of Ignatius of Antioch. The new World 1998, p. 470—83) schon bei Ignatius von Antiochien finden will, die mystisch-reale, ja physische Erlösungslehre, die als Nachwirkung der realen Seite des paulinischen Lehrbegriffs alsbald die Zentralidee der kirchlichen Theologie werden sollte, ist in der Geistestheorie des Irenäus voll ausgeprägt

vorhanden. Die geringschätzige Meinung, die man von dieser Theorie teilweise bekundet, dürfte auf einer Verkennung ihres durchaus ethischen Charakters beruhen. Die Vergottungstheorie der Kirche ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als die Lehre über die Erlangung der völligen Gerechtigkeit und in sofern kann man sie als den Mittelpunkt alles religiösen Erkennens überhaupt bezeichnen.[1]) Bei Irenäus ist das vollkommen deutlich. Durch den Glauben fängt der Mensch an „besser zu werden"; der Geist verleiht ihm die „Vollkommenheit"; diese muß bewahrt und vermehrt werden, bis sie in ihrer ganzen Fülle unverlierbares Eigentum des Menschen wird; das sind die hauptsächlichsten Leitgedanken unseres Kirchenvaters gewesen. Der Mensch ist dann mit Leib und Seele Gott eigen, er ist so, wie ihn Gott in der Schöpfungsidee gewollt und in seiner Pädagogie wirklich herangebildet hat, gerecht, vollkommen, und das auch in Bezug auf den Leib, der jetzt die dem Geiste konforme ἀφθαρσία erhält.

Will man für diesen Ideengang den Ausdruck Vergottung und Vergottungstheorie anwenden, so ist dagegen nichts zu bemerken. Die stehenden Prädikate realistisch, mystisch (magisch!), physisch oder hyperphysisch können wir dagegen nicht ohne Einschränkung für zutreffend halten. Insofern dem Geiste Realität zukommt, ist allerdings auch die Geistestheorie eine reale,[2]) mystisch wird man sie nennen dürfen, wenn man auch Gott dieses

---

1) Harnack (DG. 3a. p. 590) bemerkt: Daß die christlichen Lehrer, wie Theophilus, Irenäus, Hippolyt die Hoffnung auf Vergottung ausdrücklich als eine christliche legitimiert und ihre Erfüllung durch Christus bestimmt in Aussicht gestellt haben, mußte der Einbürgerung des Christentums den größten Vorschub leisten. Indem aber die christliche Religion als der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die sichere Hoffnung auf die Gottwerdung des Menschen dargestellt wurde, wurde eine Spekulation, die ursprünglich höchstens an der Grenze des religiösen Erkennens gelegen hatte, in den Mittelpunkt gerückt und der einfache Inhalt des Evangeliums verdeckt." Indem aber die Vergottungstheorie die Lehre über die Gerechtigkeit ist, kann man sie auch nicht so schlechthin zu einer Propaganda des Christentums machen, da sie ja schwere Pflichten auferlegte.

2) Die Kritik bevorzugt den Ausdruck realistisch, ist aber dann insofern inkonsequent, als sie einerseits an diesem Begriff festhält, anderseits ganz das Gegenteil lehrt, wenn sie der ganzen irenäischen Erlösungslehre nur den Gesichtspunkt des Kampfes zwischen Gott und dem Teufel, also ein rein juristisches Moment, abzugewinnen weiß. (Vgl. besonders die Darstellung von Joh. Werner.)

Attribut beilegen will (die Konsequenz ist ja hier unausbleiblich), und die Bezeichnung physisch ist berechtigt, insofern 1) tatsächlich ja auch die φύσις im engeren Sinne an der Vergottung teilnimmt und 2) auch die geistigen Kräfte und Eigenschaften zur Natur im weitern Sinne gehören, wie ja nach damaligem Sprachgebrauch sogar Gott nicht ohne φύσις blieb. Alles das hält sich aber in den Grenzen der paulinischen Lehre.

Die ethische Seite der Geistestheorie hat Irenäus nun freilich, — hier liegt der Anlaß zu den genannten Mißverständnissen — gleichsam ins Physische zu übertragen gewußt. Tria sunt ex quibus homo perfectus consistit, caro, anima, spiritus. Die moralische Qualität wird als dritter Teil des Menschen nach Art des Fleisches und der Seele behandelt. Die Begriffe der ethischen Vollkommenheit und der physischen Vollständigkeit (des geistigen Menschen) decken sich. Für beide bildet das πνεῦμα den Realgrund. Dieses πνεῦμα einerseits göttlichen Wesens, anderseits wahrhaft menschlicher Teil, ist das innerliche Bindeglied der ganzen irenäischen Theologie, weil es das Bindeglied zwischen Gott und Mensch ist. Um das πνεῦμα dreht sich der Sündenfall, die göttliche Teleologie und Pädagogie, die Erlösung durch Christus und die Wiederannahme der Menschheit an Kindesstatt. Indem Christus das πνεῦμα wiederbringt und seinen dauernden Besitz begründet, ist der Wille Gottes betreffs der Menschheit realisiert. Darum hat Christus „alles, was im Himmel und auf Erden ist, in sich zusammengefaßt, indem er den Menschen geeint hat mit dem Geist und den Geist in den Menschen eingeführt hat, selbst das Haupt des Geistes wurde und den Geist zum Haupte des Menschen machte." Dieser Satz ist die Erlösungslehre des Irenäus.[1])

---

1) Systematisch hat diese Geistestheorie ihre Schwierigkeiten, denen auch Irenäus anscheinend nicht gewachsen gewesen ist. Während ihm nämlich einerseits das πνεῦμα durch die Sünde Adams verloren ging und erst von Christus wiedererworben wurde, sind doch anderseits in der vorchristlichen Welt nicht alle Sünder gewesen. Irenäus hat selbst im Anschluß an Paulus dem Abraham ꝛc. die Rechtfertigung aus dem Glauben (und mithin also doch auch das πνεῦμα) zugesprochen. Mag man nun die eigentliche Inkonsequenz hier oder dort sehen — nach Harnack z. B. hätte Irenäus bei den vorchristlichen Gerechten „von der Erbsünde abgesehen", während wir mit Rücksicht auf unzweideutige Stellen diese Ansicht ablehnten — jedenfalls wird man ohne Hineintragen späterer Theorieen diese Schwierigkeit nicht beseitigen können.

Der einzelne Mensch erwirbt den Geist durch den Glauben, und hier liegt nun das eigentlich Charakteristische der irenäischen Theologie und Weltanschauung. Während nämlich das Bisherige noch im Sinne einer mystisch-hyperphysischen Vergottung verstanden werden konnte, erweckt nunmehr die Tatsache, daß eben der Glaube als solcher für das Substrat des Geistes erklärt wird, ohne daß dabei der Gnadencharakter des Glaubens formell genug betont wird, fast den umgekehrten Verdacht eines moralisch abgezweckten Rationalismus. Auch den Vorwurf des Pantheismus hat Irenäus erfahren. Indessen wahrt er die eigene Persönlichkeit Gottes deutlich genug. Seine Lehre ist pantheistisch, soweit jede vernünftige Theologie den Zusammenhang zwischen Gott und Mensch wahren muß, will sie sich nicht in vage und religiös unfruchtbare Spekulationen verlieren. An einen Gott, dessen Wesen sich zu dem meinigen absolut heterogen verhält, brauche ich auch nicht zu glauben. Wird ein solcher wissenschaftlich konstruiert, so steht er dem Menschen als tote Formel gegenüber. In diesem Punkte hatten aber die Gnostiker bereits alles Mögliche geleistet. Die Folge davon war eine Trennung des Religiösen vom Sittlichen; fehlte die innere Wesensbeziehung zu der Gottheit, so war logisch auch keine Verpflichtung zu ersehen, das eigene Wesen dem Göttlichen zu konformieren, mit andern Worten, sittlich gut zu sein. Es sind darum auch die späteren libertinistischen Gnostiker die konsequenteren zu nennen, und das ist wohl auch der Grund, warum Irenäus in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen den anfänglichen und späteren Spekulationen macht. Er hat tiefer gesehen wie Basilides und Valentin selbst und hat deshalb ihre Lehren sogleich mit den Konsequenzen dargestellt. Seine eigene Position bestand dem gegenüber in der Hervorhebung des innern Zusammenhanges zwischen Religion und Sittlichkeit. Er hat deshalb letztere so nahe wie möglich an jene herangerückt, ohne jedoch beide zu koordinieren. Das Mittel dazu bot ihm eben seine psychologische Auffassung des πνεῦμα, das nach seinem Begriffe als Bindeglied zwischen Mensch und Gott einerseits den

---

Nach Irenäus selbst scheint die Lösung darin zu liegen, daß der Glaube (und damit der Geist) Abrahams und der vorchristlichen Gerechten dem unsrigen nur „vorbildlich" war. IV 21, 1 u. a. St.

realen Grund der Religion bedeutet — Religion ist ja nichts anderes, als die Beziehung des Menschen zur Gottheit — anderseits das Fundament der Sittlichkeit, ja wesentlich diese selbst ist. Wenn der Mensch im Glauben den Konnex mit Gott herstellt, der die absolute Güte, „ganz wirksamer Geist“ ist, so wird durch diese Verbindung mit dem Guten der Mensch selbst geistig gut; diesen Gedanken haben wir Irenäus in unzähligen Variationen ausdrücken hören. Theopsychie könnte man seine dahingehenden Äußerungen und ihre Tendenz kurz benennen. Es ist die theoretische Verarbeitung des Wortes Christi vom guten Baum, der gute Früchte bringt, wie es auch die Grundposition des Paulinismus ist: Neues Leben aus dem Leben mit Gott. Tiefer konnte der Geist des Weltapostels nicht erfaßt werden, und dieser wesentlichen Harmonie gegenüber bleiben anderslautende Einzelheiten belanglos.[1]) Darum hat auch die Art, wie Irenäus bald in engster, fast wörtlicher Anlehnung an Paulus, bald in wahrhaft souveräner Selbständigkeit die *eine* christliche Weltanschauung entwickelt, bleibende Spuren in der Dogmengeschichte hinterlassen. So wie Irenäus den Apostel verstanden hat, ist er ausschlaggebend und bahnanweisend für die ganze Folgezeit geworden. Man spricht so gerne von der „festen, frommen Sittlichkeit“ des Irenäus, von seinem „praktischen Christentum“, das man gewissermaßen als Brosamen hinwirft, wo man ihm anderseits religiöses Verständnis, das „Organ zum Verständnis seines eigenen Unternehmens“ ab-

1) So ist es nicht zweifelhaft, daß Ir. in seinen Aussprüchen über den Glauben das objektive, traditionelle Moment und die ihm entsprechende gehorsame Annahme mehr betont, als es die paulinischen Briefe zu gestatten scheinen. Man muß aber bedenken, daß gerade dieses, sozusagen katholische Moment des Glaubens bei Paulus durch seine plötzliche Bekehrung ausgeschaltet war, und daß Irenäus darum mit gutem Recht hier selbständig verfuhr, indem er normalisierte. Die spezifisch paulinische Seite des Glaubens als einer glaubens- und vertrauensvollen Hingabe, einer Herzenserneuerung und Hinwendung zu Gott kommt erst in der Pneumatheorie zur Geltung und von hier aus muß man unserer Ansicht nach Ir. im ganzen zu verstehen suchen. Wir haben darum in unserer Darstellung (der wir im übrigen nicht die Eigenschaft einer neuen Untersuchung mit neuen Resultaten über Ir beilegen wollen), die Gedanken über das πνεῦμα durchgängig herangezogen und durch die entsprechende Gruppierung nach dem systematischen Zusammenhang zu zeigen versucht, daß der irenäische Gedankeninhalt als Ganzes nicht anders als paulinisch genannt werden kann.

spricht. Hatten vielleicht die Gnostiker die evangelische Wahrheit ausgeschöpft? Im Rahmen seiner Zeit und seiner Verhältnisse beweist das praktische Christentum des Irenäus, daß auch seine Theologie evangelisch war.